



Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1974

PASTOR BONUS

83. Jahrgang



V 106

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1974 P 538



**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Berg und Prof. Dr. E. Haag  
im Paulinus-Verlag zu Trier

**Druck: Paulinus-Druckerei GmbH Trier**

168

# INHALT DES JAHRGANGES 1974

## I. Aufsätze

Aymans, Winfried: Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht . . . . .	321—338
Berg, Ludwig: Das neutestamentliche Liebesgebot — Prinzip der Sittlichkeit . . . . .	129—145
Breuning, Wilhelm: Aktive Proexistenz — Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst . . . . .	193—213
Brox, Norbert: Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums . . . . .	157—180
Courth, Franz: Gerechtfertigt von Gott — frei für das Leben. Aspekte der neueren systematischen Theologie zur Rechtfertigungslehre . . . . .	81—97
Feilzer, Heinz: Die Gemeinde und ihre Dienste an Ehe und Familie. Zur Erstellung und Beschreibung eines Grundplanes . . . . .	98—109
Haubst, Rudolf: Was bleibt von der „Erbsünde“? — Zur aktuellen Diskussion um „Ursünde“ und „allgemeine Sündigkeit“ bzw. „Mitsündigkeit“ . . . . .	214—231
Kertelge, Karl: Der allgemeine Tod und der Tod Jesu . . . . .	147—156
Pfeiffer, Helmut: Erfahrung und Erkenntnis Gottes — Versuch einer theologischen Aneignung der Philosophie Karl Jaspers' . . . . .	369—376
Rock, Martin: Ökologie in sozioethischer Perspektive . . . . .	298—317
Schmahl, Günter: Die Antithesen der Bergpredigt, Inhalt und Eigenart ihrer Forderungen . . . . .	284—297
Schützeichel, Heribert: Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes . . . . .	1—16
Steinruck, Josef: Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Nuntiaturstreits (1785—1790) . . . . .	38—60
Stenger, Werner: Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 1—45) — Vorlage und johanneische Redaktion . . . . .	17—37
Stiglmair, Arnold: Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet (I) . . . . .	257—283
Stiglmair, Arnold: Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet (II) . . . . .	339—368
Weiger, Reinhold: Die Rede des Petrus Mosellanus „Über die rechte Weise, theologisch zu disputieren“ . . . . .	232—245
Zenger, Erich: Der Juditroman als Traditionsmodell des Jahweglaubens . . . . .	65—80

## II. Kleinere Beiträge

Fischer, Balthasar: Wissenschaft vom christlichen Gottesdienst. Zum Verhältnis der Liturgiewissenschaft zu ihren Nachbardiszi- plinen . . . . .	246—251
May, Georg: Priestertum der Frau? Kritische Anmerkungen zu einem jüngst erschienenen Buch . . . . .	181—186
Ziegler, Josef G.: Einheit in Vielheit . . . . .	110—119

## III. Neue theologische Literatur

Bacht, Heinrich: Das Vermächtnis des Ursprungs (Frank) . . . . .	123
Bardtke, Hans: Zusätze zu Esther — Plöger, Otto: Zusätze zu Daniel (Dommershausen) . . . . .	191—192
Basilius von Caesarea: Briefe (2. Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild) (Sausser) . . . . .	124
Birkenheil, Edward Jack: Curriculum-Revision im Fragebericht der Religionspädagogik (Schuh) . . . . .	61
Biser, Eugen: Theologie und Atheismus (Schützeichel) . . . . .	128
Bröcker, Werner: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argu- mentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert (Schütz- eichel) . . . . .	189
Brunner, Gerbert: Die theologische Mitte des ersten Klemens- briefes (Sausser) . . . . .	124—125
Büllmann, Walter — Scherer, Karl: Stilfiguren der Bibel (Dommershausen) . . . . .	192
Bumpus, Harold Bertram: The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources (Hoye) . . . . .	190—191
Chabrol, Claude — Martin, Louis (Hrsg): Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel (Haag) . . . . .	192
Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Schützeichel) . . . . .	189
Cusa, Nicolaide: Opera omnia: Vol XVI, 1; Sermones (Backes) . . . . .	188—189
Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk (Sausser) . . . . .	125
Eklogai. Einführung in das neutestamentliche Griechisch (Dom- mershausen) . . . . .	252

Erbe als Auftrag. Zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts (Schützeichel) . . . . .	190
Fohrer, Georg: Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments (Haag) . . . . .	252
Gatz, Erwin: Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert (Jürgensmeier) . . . . .	125—126
Gerken, Alexander: Theologie der Eucharistie (Hilberath) . . . . .	187—188
Gott, die Frage unserer Zeit. Hrsg. von Heinrich Fries (Schützeichel) . . . . .	190
Hajjar, Joseph: Zwischen Rom und Byzanz (Sausser) . . . . .	62—63
Hauschild, Wolf-Dieter: Gottes Geist und der Mensch (Sausser) . . . . .	63—64
Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertragen von Lev Kobilinski-Ellis (Sausser) . . . . .	63
Hemmerle, Klaus: Untersuchungen, Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute (Schützeichel) . . . . .	187
Herrmann, Siegfried: Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (Haag) . . . . .	380
Hossfeld, Frank Lothar/Meyer, Ivo: Prophet gegen Prophet (Dommershausen) . . . . .	253
Hrabanus Maurus: Liber de Laudibus Sanctae Crucis (Sausser) . . . . .	126
Joannou, Perikles-Petros: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert (Sausser) . . . . .	127
Kawerau, Peter: Das Christentum des Ostens (Sausser) . . . . .	64
Keel, Othmar: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament (Haag) . . . . .	253
Kertelge, Karl: Erinnerungen an Jesus (Dommershausen) . . . . .	253—254
Kutsch, Ernst: Verheißung und Gesetz (Haag) . . . . .	254—255
Lange, Reinhold: Imperium zwischen Morgen und Abend (Sausser) . . . . .	120
Léon-Dufour, Xavier (Hrsg.): Exegese im Methodenkonflikt (Haag) . . . . .	255
Liedke, G.: Frieden, Bibel, Kirche . . . . .	61
Literatur und Religion des Frühjudentums. Hrsg. von J. Maier und J. Schreiner (Haag) . . . . .	255—256
Lohse, Eduard: Die Einheit des Neuen Testaments (Schmahl) . . . . .	256
Lurker, Manfred: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole (Haag) . . . . .	256
Maier, Johann — Schubert, Kurt: Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (Dommershausen) . . . . .	318

Martin, Jochen: Der priesterliche Dienst III (Sausser) . . . . .	120—121
Mosis, Rudolf: Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (Dommershausen) . . . . .	318
Müller, Werner E.: Die Vorstellungen vom Rest im Alten Testa- ment (Haag) . . . . .	318—319
Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen (Sausser) . . . . .	121
Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch (Rock) . . . . .	62
Neues Testament und christliche Existenz. Fest- schrift für Herbert Braun (Broer) . . . . .	319
Nützel, Johannes M.: Die Verklärungserzählung im Markusevan- gelium (Schmahl) . . . . .	319—320
Rad, Gerhard von: Gesammelte Studien zum Alten Testament II (Haag) . . . . .	377
Ratzinger, Joseph: Die Frage nach Gott (Schützeichel) . . . . .	128
Reicke, Bo: Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart (Haag) . . . . .	380
Ritter, Adolf-Martin: Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit (Sausser) . . . . .	121—122
Roßmann, Heribert: Die Hierarchie der Welt (Backes) . . . . .	191
Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte (Haag) . . . . .	380
Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte und seine Feinde (Haag) . . . . .	380—381
Schmidt, Werner H.: Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik (Haag) . . . . .	381
Schmitt, Armin: Entrückung — Aufnahme — Himmelfahrt (Haag) . . . . .	381—382
Schneider, Gerhard: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien (Schmahl) . . . . .	320
Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus (Schmahl) . . . . .	377
Sakramentar von Metz — Fragment MS. Lat. 1141. Bibliothe- que Nationale Paris (Sausser) . . . . .	122—123
Seybold, Klaus: Das davidische Königtum im Zeugnis der Prophe- ten (Haag) . . . . .	377
Stockmeier, Peter: Glaube und Religion in der frühen Kirche (Wohlfarth) . . . . .	127—128
Thiel, Winfried: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1—25 (Haag) . . . . .	382
Wacker, Paulus G.: Ökumene provokativ (Schützeichel) . . . . .	190



Wikenhauser, Alfred — Schmid, Josef: Einleitung in das Neue Testament (Dommershausen) . . . . .	378
Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung (Haag) . . . . .	378
Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testamentes (Haag) . . . . .	382—383
Wolff, Hans Walter: Gesammelte Studien zum Alten Testament (Haag) . . . . .	378
Würthwein, Ernst: Der Text des Alten Testamentes (Haag) . . . . .	379
Zimmermann, Heinrich: Jesus Christus, Geschichte und Verkündigung (Pesch) . . . . .	379
Zmijewski, Josef: Die Eschatologie-Reden des Lukas-Evangeliums (Schenke) . . . . .	379—380





11. FEB. 1974

LS

X 21 935 F

Minarii Clari

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Heribert Schützeichel, Trier

Der Todesschrei Jesu —  
Bemerkungen zu einer Theologie  
des Kreuzes

Werner Stenger, Regensburg

Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 1—45) —  
Vorlage und johanneische Redaktion

Josef Steinruck, Trier

Die kirchengeschichtliche Bedeutung  
des Nuntiaturstreits (1785—1790)

Heft 1

Januar/Februar 1974

83. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Sozialethik — Kirchengeschichte

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**

Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

**Mit kirchlicher Druckerlaubnis.**

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 33,— DM, Einzelheft 6,50 DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 26,40 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

---

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegen Verlagsprospekte der Verlage **Matthias Grünewald** (Mainz) und **Ferdinand Schöningh** (Paderborn) bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

---

**Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, 55 Trier, Auf der Jüngt 1

Dr. Werner Stenger, 84 Regensburg, Nürnberger Straße 65

Prof. Dr. Josef Steinruck, 55 Trier, Caspar-Olevian-Straße 73

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BDI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.

# Der Todesschrei Jesu

Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes

Von Professor Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Die Mitte der urkirchlichen Verkündigung und des urkirchlichen Glaubens bildete der doppelte Lebensausgang Jesu, das heißt Tod und Auferstehung Christi (vgl. z. B. 1 Kor 15, 1—11). In dieses christologische Zentrum gehört der artikulierte und unartikulierte Todesschrei Jesu am Kreuze (vgl. Mt 27, 46. 50; Mk 15, 34. 37; Lk 43, 46). Er widersetzt sich einer vollständigen Erhellung durch die theologische Reflexion<sup>1</sup>. Insbesondere liegt über dem lauten Ruf des sterbenden Herrn: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? „ein schreckliches Dunkel“<sup>2</sup>. „Niemand lüftet dieses Geheimnis, wie Gottes Sohn von Gott verlassen sein kann“<sup>3</sup>. Aber die Dynamik des menschlichen Geistes versucht immer von neuem in das schreckliche und geheimnisvolle Dunkel, das den Todesschrei Jesu einhüllt, einzudringen. Sie wird heute angetrieben durch die intensive Neuerörterung der Christusfrage<sup>4</sup> und der Kreuzestheologie<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Zur Deutung des Verlassenheitsrufes Jesus am Kreuze in der christlichen Tradition vgl. G. Jouassard, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*, RSPHTh 13 (1924) 310—326; ders., *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, RevSR 5 (1925) 609—633; B. Botte, „Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?“, *Les questions liturgiques et paroissiales* 11 (1926) 105—114, bes. 105—109; L. Mahieu, *L'abandon du Christ sur la croix*, *Mélanges de science religieuse* 2 (1945) 209—242; M.-B. Carra de Vaux Saint Cyr, *L'abandon du Christ en croix*, in: *Problèmes actuels de Christologie. Travaux du Symposium de l'Arbresle 1961 recueillis et présentés par H. Bouëssé et J.-J. Latour*, Brügge 1965, 305—315.

<sup>2</sup> A. von Harnack, *Studien zur Geschichte des NT und der Alten Kirche I. Zur ntl Textkritik* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 19), Berlin und Leipzig 1931, 103.

<sup>3</sup> R. Guardini, *Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes*, Mainz 1958, 59 (freundlicher Hinweis von Prof. Dr. W. Bartz).

<sup>4</sup> Vgl. dazu z. B. die zahlreichen christologischen Überlegungen K. Rahners in den Schriften zur Theologie I—X. Zürich-Einsiedeln-Köln 1954—1972; ferner: *Das Konzil von Chalkedon I—III*, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Würzburg 1951—1954. 2. fotomechanischer Nachdruck mit Ergänzung 1962; *Problèmes actuels de Christologie* (s. Anm. 1); W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1972; P. Schönnenberg, *Ein Gott der Menschen*. Einsiedeln 1969; R. Lachensmied, *Christologie und Soteriologie*, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 82—120; D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, in: *Mysterium salutis III/1*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 477—648; B. Welte (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (*Questiones disputatae* 51). Freiburg-Basel-Wien 1970; K. Rahner-W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch* (*Quaestiones disputatae* 55). Freiburg-Basel-Wien 1972; J. Pfammatter-

durch die existentielle Erfahrung der Abwesenheit und des „Todes“ Gottes<sup>6</sup> und durch die von Dichtern<sup>7</sup>, Philosophen und Theologen<sup>8</sup> stark erlebte Problematik des Sterbens. In den folgenden Ausführungen sollen einige historische (I) und theologische (II) Fragen, die der Todesschrei Jesu aufgibt, behandelt werden.

## I

Aus der Darstellung des Todes Jesu, wie sie Markus bietet<sup>9</sup>, geht hervor, daß Jesus am Kreuze zweimal einen lauten Schrei ausstieß. Nach Mk 15, 37 tat Jesus einen lauten Schrei und verschied. Diesem unartikulierten und wortlosen Schrei ging ein artikulierter, das heißt mit den Worten von Ps 22, 2 gefüllter Schrei voraus. „Und in der neunten Stunde

---

F. Furger (Hrsg.), Theologische Berichte 2: Zur neueren christologischen Diskussion. Einsiedeln-Zürich-Köln 1973; K. Reinhardt, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe, IKZ 2 (1973) 206—224.

<sup>6</sup> Vgl. dazu besonders J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972; ders., Der „gekreuzigte Gott“. Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, Concilium 8 (1972) 407—413; ders., Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, EvTh 33 (1973) 346—365.

<sup>7</sup> Vgl. dazu z. B. H. Fries-R. Stählin, Gott ist tot? Eine Herausforderung — zwei Theologen antworten. München 1968; H. Thielicke, Der evangelische Glaube I, Tübingen 1968, 305—565; H. Zahrt, Gott kann nicht sterben. München 1970.

<sup>8</sup> Vgl. dazu R. Bleistein, Der Tod als Thema, StdZ 191 (1973) 710—713; A. Thome, Die Problematik von Sterben und Tod in der Dichtung der Gegenwart, TThZ 82 (1973) 27—43.

<sup>9</sup> Zur modernen Philosophie und Theologie des Todes vgl. z. B. H. Volk, Der Tod in der Sicht des christlichen Glaubens. Münster 1958; K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Quaestiones disputatae 2). Freiburg <sup>1965</sup>; ders., Zu einer Theologie des Todes, in: Rahner X, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 181—199; L. Boros, Mysterium mortis. Olten-Freiburg <sup>1966</sup>; ders., Hat das Leben einen Sinn?, Concilium 6 (1970) 676—678; J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit. München 1968; J. Hofmeier, Vom gewußten zum gelebten Tod, StdZ 186 (1970) 338—352; G. Siefer, Sterben und Tod im Bewußtsein der Gegenwart, HK 27 (1973) 581—586.

<sup>10</sup> Vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen <sup>1971</sup>, 194/195; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen <sup>1970</sup>, 304 und 342; E. Schick, Formgeschichte und Synoptikerexegese (Ntl Abhandlungen 2/3), Münster 1940, 226—238; J. Schmid, Das Evangelium nach Markus (RNT 2), Regensburg <sup>1963</sup>, 302—308; Th. Boman, Das letzte Wort Jesu, Studia theologica 17 (1963) 103—119; J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Regensburg <sup>1969</sup>, 371—374; H. Gese, Psalm 22 und das NT, ZThK 65 (1968) 15—17; E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1968, 203—208; W. Trilling, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien, München 1969, 199—202; R. Schnackenburg, Das Evangelium nach Markus 2 (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1971, 304 bis 315; Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 139—140; 180/181.



schrie Jesus mit lauter Stimme: *Eloi, Eloi, lama sabachthani*, das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15, 34). Die Art des Sterbens und damit auch das laute Schreien Jesu rufen bei dem heidnischen Hauptmann das Bekenntnis hervor: Wahrhaftig, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen (Mk 15, 39). Auch Matthäus überliefert den zweimaligen lauten Schrei Jesu. Nur gibt er das Psalmwort nicht wie Markus in einer aramäischen, sondern in einer hebräisch-aramäischen Form wieder (vgl. Mt 27, 46)<sup>10</sup>. Außerdem kennzeichnet er den wortlosen Schrei im Augenblick des Sterbens deutlich als einen zweiten Ausruf, indem er sagt, daß Jesus nochmals (!) mit lauter Stimme schrie (Mt 27, 50). Lukas kennt nur einen lauten Schrei des sterbenden Herrn. Er übergeht Mk 15, 34 (Ps 22, 2) und überliefert den lauten Ruf Jesu unmittelbar vor dem Verscheiden (Mk 15, 34) als ein mit Ps 31, 6 gefülltes Gebetswort: „Jesus rief mit lauter Stimme: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Lk 23, 46; vgl. Apg 7, 59). Wie Lukas in Apg 7, 60 angibt, starb auch Stephanus mit einem lauten Schrei, nämlich mit dem Ausruf: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an (vgl. dazu Lk 23, 34).

Die Historizität des lauten Todesschreies Jesu wird bezweifelt. Die Zweifel beziehen sich sowohl auf den wortlosen Schrei unmittelbar vor dem Verscheiden als auch auf den durch Ps 22, 2 beziehungsweise 31, 6 artikulierten Schrei Jesu. Gegen einen lauten Schrei in den letzten Augenblicken vor dem Verscheiden wendet man ein, ein Gekreuzigter sterbe an Erschöpfung<sup>11</sup> und sei folglich außerstande, sterbend einen lauten Schrei zu tun. Der unartikulierte Todesschrei Jesu müsse deshalb als urkirchliche Zutat betrachtet werden. Er erkläre sich — wie zum Beispiel auch die Finsternis (vgl. Mk 15, 33) und das Zerreißen des Tempelvorhanges (vgl. Mk 15, 38) — aus einer apokalyptischen Deutung des Todes Jesu. Der große Schrei begegne im AT und NT als apokalyptisches Zeichen (vgl. Jes 40, 9; 58, 1; Jer 31, 11; 1 Thess 4, 16; Apk 1, 10; 4, 1 u. ö.). Der laute Schrei Jesu in Mk 15, 37 mache deutlich, daß der Kreuzestod ein Endergebnis gewesen sei, ein Zeichen, daß Jesus seine Herrschaft als messianischer König angetreten habe<sup>12</sup>. Oder die laute Stimme des Gekreuzigten

<sup>10</sup> Vgl. dazu M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabachthani*, BZ NF 2 (1958) 275—278; J. Gnllka, „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15, 34 Par.), BZ NF 3 (1959) 294—297; J. Jeremias, *Ntl Theologie I*, Gütersloh 1971, 16.

<sup>11</sup> Vgl. H.-W. Bartsch, *Historische Erwägungen zur Leidensgeschichte*, EvTh 22 (1962) 452: „Ein Todesschrei gehört nicht zum Kreuzestod, der ein Tod durch Erschöpfung war.“

<sup>12</sup> Vgl. Bartsch (s. Anm. 11) 452. Nach dem apokryphen Petrus-evangelium (5, 19) wurde Jesus nach dem lauten Schrei aufgenommen (vgl. E. Hennecke — W. Schneemelcher, *Ntl Apokryphen I*, Tübingen 1968, 122).



sei eine Gerichtsstimme. Der Messias habe mit seinem Todesschrei das Gericht ausgeübt. Das AT spreche von der gewaltigen Gerichtsstimme Jahwes (vgl. Am 1, 2; Joel 2, 12; 4, 16; Jer 25, 30; Ps 29, 7) und des Messias (vgl. Jes 11, 4). Die Apokalyptik beschreibe die machtvolle Stimme des Menschensohnes (vgl. äth. Hen 62, 2; 4 Esra 13, 4—11. 27 f. 37). Aus diesem alttestamentlichen und jüdisch-apokalyptischen Vorstellungsbereich erklärten sich auch die neutestamentlichen Aussagen über die Stimme des Menschensohnes (vgl. Joh 5, 28), über den Hauch des Mundes Christi (vgl. 2 Thess 2, 8) und über das scharfe Schwert, das aus dem Munde des Herrn hervorgeht (vgl. Apk 1, 16; 2, 12. 16; 19, 15. 21)<sup>13</sup>.

Angesichts dieser Vermutungen und Hypothesen ist zunächst zu beachten, daß schon die vormarkinische Überlieferung den wortlosen lauten Todesschrei Jesu enthält<sup>14</sup>. Sodann kann nicht übersehen werden, daß die evangelischen Passionsberichte keinen Aufschluß geben über die genaue physische Ursache des Todes Jesu. Deshalb kann die Frage, ob Jesus kurz vor seinem Verscheiden noch laut zu schreien vermochte, medizinisch nicht sicher beantwortet werden<sup>15</sup>. Daß Menschen, die eines natürlichen Todes sterben, manchmal unmittelbar vor dem Ende noch einmal laut aufschreien, zeigt die Erfahrung. Ferner kann auch ein natürlich nicht erklärbarer Schrei Jesu historisch sein. Der laute Schrei des sterbenden Gekreuzigten war auffällig, da sonst die Hingerichteten entweder noch tagelang an dem Balken leiden mußten oder bald vor Erschöpfung und Qual erloschen. Gerade das Ungewöhnliche könnte der Grund dafür gewesen sein, daß der laute Todesschrei Jesu in der Erinnerung haften blieb<sup>16</sup>. Im Altertum, im Mittelalter und auch noch in der Neuzeit<sup>17</sup> be-

<sup>13</sup> Vgl. dazu J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, 33—39; s. auch W. Popkes, *Christus traditus*, Zürich-Stuttgart 1967, 231/232, bes. Anm. 655. Zur Kritik an Schreiber vgl. E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen 1970, 163—168.

<sup>14</sup> Vgl. Schweizer (s. Anm. 9) 203—205; Schnackenburg (s. Anm. 9) 311: „Was allein feststeht, dürfte jener laute Schrei sein, von dem die älteste Überlieferung spricht...“

<sup>15</sup> Zur medizinischen Seite des Todes Jesu vgl. K.-J. Schulte, *Der Tod Jesu in der Sicht der modernen Medizin*, Berliner medizinisches Organ für die gesamte praktische und theoretische Medizin 14 (1963) 177—186; 210—220; Blinzler (s. Anm. 9) 381—384.

<sup>16</sup> Vgl. Blinzler (s. Anm. 9) 372—373; Trilling (s. Anm. 9) 199.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. Thomas von Aquin, *S. theol. III*, q. 47, a. 1 ad 2; J. Calvin, *Harmonia evangelica* (Mt 27, 54) (CR 73, 784); s. ferner: A. M. Ianotta, *Quum Jesus Christus ‚emissa voce magna expiravit‘ sese vere Deum esse ostendit*, *Divus Thomas P. 36* (1933) 265—273, bes. 266; 270/271; Blinzler (s. Anm. 9) 373.

trachtete man den Todesschrei Jesu als ein Wunderzeichen, das die Freiwilligkeit des Sterbens Jesu anzeigt. Auch das ungewöhnlich rasche Sterben Jesu (vgl. Mk 15, 44; Joh 19, 33) deutete man in diesem Sinne. Schließlich könnten die alttestamentlichen und jüdischen Texte über den lauten Schrei<sup>18</sup> und über die Stimme Jahwes beziehungsweise des Messias die Gemeinde veranlaßt haben, den ihr überlieferten historischen Todesschrei Jesu nachträglich im Licht der Auferstehung apokalyptisch zu interpretieren. Eine solche Interpretation nimmt dem lauten Schrei Jesu nicht den Charakter des Schmerzes<sup>19</sup>. Möglicherweise verrät das durch die Art des Sterbens Jesu hervorgerufene Bekenntnis des Hauptmanns (vgl. Mk 15, 39), daß Markus den Todesschrei Jesu als einen Triumph- und Siegesruf verstand<sup>20</sup>.

Mehr noch als die Tatsächlichkeit des unartikulierten Todesschreies Jesu (vgl. Mk 15, 37; Mt 27, 50) wird die Historizität des Verlassenheitsrufes (Mk 15, 34; Mt 27, 46) und des Ergebenheitswortes (Lk 23, 46) Jesu angezweifelt. Bultmann<sup>21</sup> und viele andere<sup>22</sup> halten den Schrei Jesu in Mk 15, 34 für eine sekundäre Interpretation von Mk 15, 37. Ohne sich zu entscheiden, nennt Dibelius die beiden geschichtlichen Möglichkeiten: „Entweder hat man von Ohrenzeugen gewußt, daß Jesus dieses Psalmwort vor seinem Ende gebetet habe, oder man hat die Erfüllung des 22. Psalmes bis in die letzten Augenblicke durchführen wollen und Jesus darum diese Worte in den Mund gelegt<sup>23</sup>.“ Beide, Bultmann und Dibelius, vertreten die Ansicht, Lukas habe den Verlassenheitsschrei Jesu in Mk 15, 34 durch das mildere Wort aus Ps 31, 6 ersetzt<sup>24</sup>. Dieser letztere Psalmvers diente bei den Juden als kurzes Abendgebet<sup>25</sup>.

Ohne Zweifel beeinflußte der alttestamentliche Psalter, zumal Ps 22, von Anfang an die Darstellung der Passion Jesu<sup>26</sup>. Außerdem entspricht

<sup>18</sup> In der Bibel meinen die Worte ‚rufen‘ und ‚schreien‘ öfters das Schreien eines Bedrängten zu Gott; vgl. E. Stauffer, *βοάω*, in: ThWNT I, 624/625; W. Grundmann, *κράζω* *καλ*, in: ThWNT III, 899.

<sup>19</sup> Vgl. Schmid (s. Anm. 9) 303; Schweizer (s. Anm. 9) 205.

<sup>20</sup> Vgl. Trilling (s. Anm. 9) 202.

<sup>21</sup> Vgl. Die Geschichte der synoptischen Tradition 342.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. E. Linnemann (s. Anm. 13) 153 u. Anm. 56.

<sup>23</sup> Die Formgeschichte des Evangeliums 194.

<sup>24</sup> Vgl. Bultmann (s. Anm. 9) 304; Dibelius (s. Anm. 9) 195.

<sup>25</sup> Vgl. Strack — Billerbeck II, 269.

<sup>26</sup> Zur Schriftverwendung in der Passionsgeschichte vgl. K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT, Heidelberg 1949, 85–94; Schmid (s. Anm. 9) 304–308; A. Suhl, Die Funktion der atl Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965, 45–56; L. Ruppert, Jesus als der leidende Gerechte? (SBS 59), Stuttgart 1972, 48–58; G. Schneider, Die Passion Jesu nach den 3 älteren Evangelien, München 1973, 25.

der Umstand, daß der Gekreuzigte zweimal einen lauten Schrei ausstößt (Mk 15, 34. 37)<sup>27</sup>, einem erzählerischen Strukturelement, das für einen in Mk 15 erkennbaren Traditionsblock charakteristisch ist, nämlich der Wiederholung. Zweimal ruft das Volk, Pilatus solle Jesus kreuzigen lassen (Mk 15, 13. 14). Zweimal wird gesagt, daß man Jesus zur Stätte der Kreuzigung hinausführte (Mk 15, 20—22). Zweimal heißt es, daß sie ihn ans Kreuz schlugen (Mk 15, 24. 25). Dreimal wird der Herr gelästert (Mk 15, 27—32). Alle diese Repetitionen wollen das Erzählte dem Hörer nachdrücklich empfehlen. „Sicher wird man die Möglichkeit in Betracht zu ziehen haben, daß manche der genannten Verdoppelungen erst im Laufe des Traditionsprozesses anreichernd hinzugetreten sind, aber das Gesetz der Wiederholung muß von Anfang an in diesem Erzählstück führend gewesen sein. Und es bewirkte dann auch, daß spätere Anreicherungen gemäß der bereits vorhandenen Erzählstruktur eben als Repetitionen erfolgten<sup>28</sup>.“ Demgemäß könnte der Verlassenheitsschrei Jesu in Mk 15, 34 und Mt 27, 46 ein Element sein, das der Tradition zugewachsen ist. Er hätte seinen historischen Anhalt an dem wortlosen Todesschrei Jesu. Diesen hätte die Gemeinde legitim und zutreffend interpretiert und dabei in Ps 22, 2 einen Schrifttext gefunden, der das Christusbild nicht verdunkelt, sondern erhellt, da sie, wie Dibelius<sup>29</sup> gut bemerkt, mit ihrer Verkündigung der Passion Jesu der Erbauung und nicht der Erbitterung der Christen dienen wollte. Eine Deutung des Todesschreies Jesu mit Ps 22, 2 müßte schon in der aramäisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde erfolgt sein. Denn in Mk 15, 34 wird der Psalmvers in aramäischer Sprache wiedergegeben<sup>30</sup>.

Andererseits erhebt sich die Frage: Ist es wirklich denkbar, daß die Gemeinde dem Gekreuzigten, den sie inzwischen als den Auferstandenen predigte, ein so schwieriges Wort wie Ps 22, 2 in den Mund legte?<sup>31</sup> Die Stelle drückt zwar nicht verzweifelte Trostlosigkeit aus, wohl aber die äußerste Not, die die Erfahrung der Abwesenheit Gottes verursacht. Zudem könnte die aramäische Überlieferung von Ps 22, 2 in Mk 15, 34

<sup>27</sup> Mk 15, 37 könnte sich auf Mk 15, 34 zurückbeziehen und den Sinn haben: Nachdem Jesus (diesen) lauten Schrei getan hatte, starb er. Dann hätte Jesus nur einen lauten Schrei, nämlich den mit den Worten von Ps 22, 2, ausgestoßen; vgl. dazu Trilling (s. Anm. 9) 199.

<sup>28</sup> J. Gnilka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970, 98/99.

<sup>29</sup> A. a. O. 194 (s. Anm. 9).

<sup>30</sup> Vgl. auch Schnackenburg (s. Anm. 9) 308. Wer Mk 15, 34 für sekundär hält, wird auch die Verwechslung mit Elia in Mk 15, 35. 36 als sekundäre Bildung ansehen; vgl. Bultmann (s. Anm. 9) 295.

<sup>31</sup> Vgl. Schmid (s. Anm. 9) 307; Trilling (s. Anm. 9) 200.

auch zugunsten der Ursprünglichkeit ins Gewicht fallen. Die Jünger besaßen ferner ein natürliches Interesse an dem letzten Wort ihres Meisters<sup>32</sup>. Man möchte deshalb lieber daran festhalten, daß der Gekreuzigte tatsächlich den Anfang<sup>33</sup> des 22. Psalmes gesprochen hat und daß die Urkirche dadurch angeregt wurde, den ganzen Psalm 22 mit seinem typischen und überindividuellen Charakter<sup>34</sup> im Lichte der Passion Jesu zu lesen<sup>35</sup>. Ob auch das Jesuswort in Lk 23, 46 (Ps 31, 6) ursprünglich ist, bleibe hier dahingestellt.

Eine interessante Hypothese über das letzte Wort Jesu hat Thorleif Boman entwickelt<sup>36</sup>. Danach betete Jesus am Kreuze nicht Ps 22, 2. Vielmehr rief er: *Eli atta* (Mein Gott [bist] du). Die umherstehenden Juden nahmen an, daß Jesus seine aramäische Alltagssprache benutzte und faßten den Ruf auf als „*Elija ta*“ (Elia, komm!, vgl. Mk 15, 35: Seht, er ruft den Elia.), während ihn die etwas ferner stehenden Jüngerinnen (vgl. Mk 15, 40) richtig verstanden. Die Gemeinde fand dann das „*Eli atta*“ in den Psalmen wieder (Pss 22, 11; 63, 2; 118, 28; 140, 7; vgl. auch 31, 15). Sie deutete den Ausruf mit Ps 22, 2 (vgl. Mk 15, 34; Mt 27, 46), mit Ps 31, 6 (vgl. Lk 23, 46) und mit Ps 63, 2 (vgl. Joh 19, 28). Sie wählte den Vers 2 aus Psalm 22, weil sie den ganzen Psalm, also auch die Vertrauensäußerungen, vor sich hatte und weil sie die eigene Reaktion auf den entsetzlichen Kreuzigungstod zum Ausdruck bringen wollte. Ps 31, 6 deckt sich inhaltlich mit Ps 31, 15, paßt aber in formeller Hinsicht besser in den Mund eines Sterbenden. Jesus selbst dachte bei seinem Gebet: Mein Gott bist du, an Ps 118, 28, das heißt an ein Wort aus dem Schluß des Hallel, das er einige Stunden vorher mit seinen Jüngern hebräisch gesungen hatte. Das letzte historische Wort Jesu war also ein Jubelruf an Gott, und die in den Evangelien überlieferten Worte Jesu am Kreuze (Mk 15, 34/ Mt 27, 46; Lk 23, 46; Joh 19, 28) sind Gemeindebildungen.

Diese ganze Theorie ist gewiß geistreich. Sie erklärt die Verwechslung mit Elia (vgl. Mk 15, 35. 36). Sie macht auch verständlich, daß der Psalm 22 die Formung des Passionsberichtes beeinflussen konnte. Aber sie ist aus den evangelischen Texten kaum hinreichend zu beweisen<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Vgl. Boman (s. Anm. 9) 103.

<sup>33</sup> Die Meinung, Jesus habe den ganzen Psalm 22 gebetet (vgl. E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 106), hat im biblischen Text keine Stütze; vgl. Boman (s. Anm. 9) 112; Trilling (s. Anm. 9) 200.

<sup>34</sup> Vgl. dazu H.-J. Kraus, Psalmen I, Neukirchen 1972, 184/185.

<sup>35</sup> Vgl. Schmid (s. Anm. 9) 306.

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 9; vgl. auch H. Zimmermann, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973, 63.

<sup>37</sup> Vgl. auch Schnackenburg (s. Anm. 9) 345 Anm. 86.



## II

Der Verlassenheitsruf Jesu verlangt eine offenbarungstheologische, eine inkarnationstheologische, eine heilstheologische und eine trinitätstheologische Interpretation.

### 1. Offenbarungstheologische Interpretation

Der laute Schrei des sterbenden Herrn: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?, eröffnet den Blick auf zwei Eigentümlichkeiten der göttlichen Offenbarung: Erniedrigung und Erhöhung sowie Verborgenheit.

Der 22. Psalm<sup>38</sup> ist ein individuelles Klage- und Vertrauenslied (V. 2—22) mit anschließendem Danklied (V. 23—32). Der Notschrei in Vers 2 ist nicht das „verzweifeltste Wort der Heiligen Schrift“<sup>39</sup>. Er verbindet vielmehr das vertrauensvolle Festhalten an Gott (mein Gott, mein Gott) mit der klagenden Frage nach dem „Warum“ der Gottverlassenheit und Gottferne (Warum hast du mich verlassen, bist ferne meinem Schreien, den Worten meines Flehens?). Mit seinem Verlassenheitsbekenntnis flieht der Beter zu dem, von dem er sich verlassen fühlt<sup>40</sup>. Der „moderne“ Schritt in die reine Immanenz und in die Negation Gottes kommt für die alttestamentlichen Beter nicht in Frage<sup>41</sup>. Die zweimalige Gottesanrede verrät die Tiefe des Leidens, aus der der Psalmist zu Gott schreit. Sie zeigt aber zugleich, daß der Leidende sich an den Gott des Bundes (mein[!] Gott) klammert und sich die dem Volke Israel gegebene Bundeszusage (vgl. Ex 19, 5; Dt 10, 14) persönlich aneignet. Die Tatsache freilich, daß er die Ferne jenes Gottes erfahren muß, mit dem er in der Gemeinschaft und Nähe des Bundes lebt, verstärkt den Schmerz. Die Warum-Frage<sup>42</sup> verleiht dem schrecklichen Bewußtwerden der Abwesenheit und Verborgenheit des Bundesgottes ergreifenden Ausdruck. Sonst bittet der Psalmist Jahwe, er möge ihn nicht verlassen (vgl. Ps 27, 9; 38, 22; 71, 9. 18;

<sup>38</sup> Vgl. C. I. Westermann, *Gewendete Klage* (Biblische Studien 8). Neukirchen 1957; F. Nötscher, *Das Buch der Psalmen*, in: *Echter-Bibel AT IV*, Würzburg 1959, 51—55; J. Botterweck, *Warum hast du mich verlassen? Eine Meditation zu Ps 22, 2—22*, *Bibel und Leben* 6 (1965) 61—68; A. Deißler, *Die Psalmen I. Teil (Ps 1—41)*, Düsseldorf 1966, 86—91; O. Eissfeldt, „Mein Gott“ im Alten Testament, in: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1966, 35—47, bes. 44/45; A. Weiser, *Die Psalmen (ATD 14/15)*, Göttingen 1966, 146—153; *Gese* (s. Anm. 9) 1—13; *Kraus* (s. Anm. 34) 174—185.

<sup>39</sup> Vgl. das Zitat bei Nötscher (s. Anm. 38) 52.

<sup>40</sup> Zu dieser Formulierung vgl. Thielicke (s. Anm. 6) 322.

<sup>41</sup> Vgl. Botterweck (s. Anm. 38) 62.

<sup>42</sup> Zu ähnlichen Formulierungen der Warum-Frage im Psalter vgl. Ps 10, 1; 43, 2; 44, 24.25; 74, 1.12; 79, 9; 80, 13; 88, 15.

119, 8), oder er stellt vertrauend fest, Jahwe werde ihn beziehungsweise die Frommen nicht verlassen (vgl. Ps 9, 11; 16, 10; 37, 28. 33; 94, 14). Hier jedoch spricht er fragend das Verlassensein aus. Er erinnert damit an die zahlreichen Verlassenheitserfahrungen, die das Volk Israel (vgl. z. B. Ri 6, 13; Jes 49, 14; 54, 6; 60, 15; 62, 4; Ps 44) oder einzelne Fromme (vgl. Jer 15, 10—21; 17, 14—18; 20, 7—18; Ps 77; Job!) durchmachen mußten<sup>43</sup>. Das AT kennt die Abwesenheit Gottes auch als Strafe für Sünde und Bundesbruch (vgl. Am 8, 11—12; Dt 31, 16—18; Ez 8, 6; 10, 18. 19; 11, 22. 23; Jes 59, 1. 2)<sup>44</sup>. Aber der Beter in Psalm 22 bekennt sich keiner Sünden schuldig. Er leidet die Ferne Gottes als Gerechter, wodurch die besondere Bitterkeit seiner Not hervortritt. Gott antwortet seinem Rufen nicht (V. 3). Schließlich kann er ihm jedoch für die Erhörung danken: „denn er hat nicht verachtet noch verworfen das Elend des Gebeugten und hat nicht sein Antlitz vor ihm verborgen, und auf sein Rufen zu ihm hat er gehört“ (V. 25). Gott thront in der Höhe als Allheiliger und ist dennoch mit den Zerschlagenen und Geistgebeugten (vgl. Jes 57, 15). Er regiert als König über alle Völker (V. 28—30). Wie man sieht, beherrscht den Psalm 22 das Thema, das ähnlich in den jesajanischen Gottesknechtsliedern erscheint: Beugung und Erhöhung (vgl. V. 7 mit Jes 52, 14 und 53, 3, V. 17 mit Jes 53, 5 und V. 25 mit Jes 53, 10. 11).

Der 22. Psalm gilt nicht als direkt messianisch. Gleichwohl vermag er wegen seines typischen und überindividuellen Charakters und wegen seiner Anklänge an die Aussagen über den Gottesknecht den doppelten Lebensausgang des Messias zu deuten. Insbesondere beleuchtet er die dem Offenbarungshandeln Gottes eigentümliche Doppeldimension: Erniedrigung und Erhöhung. Wie im Schicksal des Beters von Ps 22 vollzieht Gott im Schicksal Jesu sein Offenbarungswerk durch Beugung und Erhöhung. Zwar wird in der neutestamentlichen Passionsgeschichte der Ps 22 unmittelbar nur auf das Leiden und die Erniedrigung Jesu bezogen und dadurch unterstrichen, daß sich von Gott gefügte Geschichte ereignet. Weil jedoch in neutestamentlicher Sicht Tod und Auferstehung Jesu eine Einheit bilden, darf man mit den Erniedrigungsaussagen auch die Erhöhungsaussagen des Ps 22 christologisch verstehen<sup>45</sup>. Jesus „ist in jene

<sup>43</sup> Vgl. dazu G. von Rad, *Theologie des AT II*, München <sup>5</sup>1968, 398—402; H. Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium salutis III/2*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 176/177; R. de Vaux, *Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Geschichte nach dem AT*, *Concilium* 5 (1969) 733; H. Groß, *Geschichtserfahrung in den Psalmen 44 und 77*, *TThZ* 80 (1971) 207 bis 221; H. Schützeichel, *Der verborgene Gott*, *TThZ* 80 (1971) 293—296.

<sup>44</sup> Vgl. dazu besonders Botterweck (s. Anm. 38) 62; E. Haag, *Das Schweigen Gottes. Ein Wort des Propheten Amos* (Am 8, 11—12), *Bibel und Leben* 10 (1969) 157—164.

<sup>45</sup> Vgl. auch Ruppert (s. Anm. 26) 51.



tiefste Tiefe der Gottverlassenheit und Qual gestiegen, die im Psalm angezeigt war. Sein Schrei blieb nicht ungehört: Gott hat den leidenden Christus in der Erweckung vom Tode und in der Erhöhung zum Haupt der sich bekehrenden Völker in einer Weise erhört, die wunderbar und einzigartig ist. Dies — und nicht bestimmte Detailübereinstimmungen mit der neutestamentlichen Leidensgeschichte — macht das große Gewicht dieses Psalms für das neubundliche Gottesvolk aus<sup>46</sup>. Der zur höchsten Leiderfahrung gesteigerte Tod Jesu führte mit dem aus dem Tod herausrettenden Gotteshandeln zum Einbruch jener Herrschaft Gottes, die in Ps 22, 28—30 verkündet wird<sup>47</sup>. Das in Ps 22 erkennbare Gesetz, wonach der Erhöhung die Erniedrigung vorausgeht und der Erniedrigung die Erhöhung folgt, trat in der Gottesoffenbarung durch Jesus von Nazareth aufs neue in Erscheinung. Der durch Beugung und Erhöhung bestimmte Lebensausgang Jesu (vgl. auch Phil 2, 8. 9) enthüllt die Kontinuität im Offenbarungshandeln Gottes.

Es ist freilich eine aufsteigende Kontinuität. Im Schicksal Jesu wiederholte sich nicht einfach, was schon im AT erfahren wurde. Die Beugung und Erhöhung Jesu enthalten ganz neue und unvergleichliche Aspekte. Mehr noch als der Beter in Ps 22 litt Jesus als der Gerechte<sup>48</sup>, der ohne jede Sünde war (vgl. Joh 8, 46; 2 Kor 5, 21; Hebr 4, 15; 7, 26; 1 Petr 2, 22; 1 Joh 3, 5). Zugleich hing Jesus am Kreuze als der Sohn Gottes. So singulär seine sündenlose Gerechtigkeit und seine Gottessohnschaft sind, so singulär ist auch seine Verlassenheit vom Vater<sup>49</sup>. Die Erniedrigung Jesu bleibt auch einzigartig angesichts der schmerzlichen Erlebnisse der Gottesferne, die in der Zeit nach Christus die Gläubigen (nicht nur einzelne Mystiker) nicht selten durchmachen müssen. Die Gottverlassenheit Jesu bewahrt ihre unvergleichliche Besonderheit, obwohl sie im altbundlichen Gottesvolk voraus erfahren wurde und im neubundlichen Gottesvolk nacherfahren wird. Einmalig und fast analogielos war sodann die Erhöhung Christi, das heißt seine Auferstehung und Himmelfahrt.

Die zweite Eigentümlichkeit der Offenbarung Gottes, die der Verlassenheitsruf Jesu in den Blick bringt, ist die Verborgenheit. Vor allem die Erniedrigung Jesu, die im Todesschrei ergreifend zum Ausdruck kommt,

<sup>46</sup> Deißler (s. Anm. 38) 91.

<sup>47</sup> Vgl. Gese (s. Anm. 9) 17.

<sup>48</sup> Das Motiv der *passio iusti* dominiert in der älteren Fassung der Leidensgeschichte. Das NT nennt Jesus gerade im Zusammenhang mit seinem Leiden „den Gerechten“ (vgl. Mt 27, 19; Lk 23, 47; Apg 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1 Petr 3, 18; 1 Joh 2, 1). Es gibt Anhaltspunkte dafür (vgl. Mk 8, 31; Lk 13, 32), daß sich schon der irdische Jesus als zum Leiden (und zur Vollendung) bestimmten Gerechten gewußt hat; vgl. zum Ganzen Ruppert (s. Anm. 26) 13; 47/48; 56—58; 62—71.

<sup>49</sup> Vgl. auch Balthasar (s. Anm. 43) 182.

zeigt, daß Gott sich verbergend und vielfach unter dem Gegensatz menschlicher Erwartungen und Wünsche offenbart. Die Verborgtheit bestimmt die gesamte Offenbarungsgeschichte. Sie fand aber im Verlassenheitsruf Jesu ihren Höhepunkt. Es bewahrheitete sich in unüberbietbarer Weise, daß gerade der Gerechte, also derjenige, der sich ganz auf Gott geworfen hat, die Gottverlassenheit aushalten muß, wie es Ps 22 ausspricht. Aus Mk 15, 34 (Mt 27, 46) geht hervor, daß Gott ausgerechnet dort offenbarend und heilbringend wirkt, wo er schmerzhaft als abwesend und fern erlebt wird. Der laute Schrei Jesu: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? läßt erahnen, was es bedeutet, daß nach Paulus der Vater den Sohn nicht schonte (vgl. Röm 8, 32), ihn zur Sünde machte (vgl. 2 Kor 5, 21) und Christus zum Fluch wurde (vgl. Gal 3, 13). Jesus wurde zwar nicht für seine Person ein Sünder und ein Verfluchter. Aber er wurde zum Träger und Darsteller der Sünde und des Fluches<sup>50</sup>. Dabei verkostete er das eigentliche Resultat der Sünde, nämlich die Ferne von Gott, und zwar so, daß die Kommunikation zwischen ihm und dem Vater im Erfahrungsbereich zusammenbrach und er in tiefster Einsamkeit den nackten Glaubensgehorsam zu leisten hatte<sup>51</sup>. Was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte (vgl. Gen 22), das tat Gott an seinem Sohn. Ohne ihn zu schonen, überlieferte er ihn (vgl. Röm 8, 32) und gab ihn dem Tod und damit auch der Gottverlassenheit am Kreuze preis. „Der Satz, daß Gott seinen Sohn preisgibt, gehört zu den unerhörtesten Aussagen des NT<sup>52</sup>.“ Gewiß beziehen sich der Verlassenheitsruf Jesu in Mk 15, 34 sowie die Formulierungen in Röm 8, 32; 2 Kor 5, 21 und Gal 3, 13 auf ein Geschehen, das gänzlich von der Liebe erfüllt war und deshalb zu der Feststellung berechtigt: So ist es, wenn Gott liebt. Aber daß sich diese Liebe in solch dunkeln Hüllen kundtut, wie sie die genannten Texte beschreiben, macht die tiefe Verborgtheit des göttlichen Offenbarungshandelns in der Passion Jesu aus und zerbricht alle Gottesbilder, die sich ausschließlich an menschlichen Maßstäben orientieren.

Calvin<sup>53</sup> charakterisiert die Erfahrung der Gottverlassenheit als „entsetzlichen Abgrund“ (*formidabilis abyssus*). Er meint sogar, Jesus habe am Kreuze die Strenge des göttlichen Zornes erfahren und in seiner Seele die schrecklichen Qualen eines verdammten und verlorenen Menschen ausgehalten. Diese reformatorische Ansicht, die sich innerhalb der Neu-

<sup>50</sup> Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1971, 138/139.

<sup>51</sup> Vgl. A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*, Düsseldorf 1969, 66; 79/80; 90/91.

<sup>52</sup> Popkes (s. Anm. 13) 286; vgl. auch 195/196; 290; 291.

<sup>53</sup> Vgl. *Institutio christianae religionis* II, 16, 10–12 (*Opera selecta* III, ediderunt P. Barth et G. Niesel, München 1957, 495–499); *Harmonia evangelica* (Mt 27, 46) (CR 73, 779).

zeit ähnlich auch bei Katholiken findet<sup>54</sup>, besitzt in den biblischen Texten keine hinreichende Grundlage. Calvin beweist jedoch theologisches Augenmaß, wenn er ausdrücklich erklärt, Gott habe Jesus niemals feindlich oder im Zorn gegenübergestanden und Christus sei am Kreuze nicht verzweifelt. Auf jeden Fall hat der Genfer Reformator das seelische Leiden, das Gott in der Passion über Jesus kommen ließ, tief nachempfunden und damit die Verborgenheit des offenbarenden Gottes in der Erniedrigung Jesu klar erfaßt.

## 2. Inkarnationstheologische Interpretation

Der Verlassensruf Jesu macht deutlich, daß der Sohn Gottes durch die Inkarnation das volle Menschsein angenommen hat. Wie es zu einem wirklichen Menschen gehört, daß er Gott als fern und abwesend erfahren kann, so erlebte Christus am Kreuze die Verlassenheit von Gott. Der Sohn Gottes reihte sich in das Menschengeschlecht ein und wurde in allem, auch in dem Erleiden der Gottesferne, den Brüdern gleich (vgl. Hebr 2, 17). Seine Solidarität mit der ganzen Menschheit führte ihn bis zum Äußersten<sup>55</sup>.

Wie es ferner zu einem wirklichen Menschen gehört, daß er nicht nur leiblich, sondern auch seelisch leiden kann, so übernahm Christus mit den körperlichen auch seelische Leiden. Die Erfahrung der Gottverlassenheit war — wie schon das Erlebnis am Ölberg (vgl. Mk 14, 34) — ein echtes seelisches Leiden. Das menschliche Bewußtsein Jesu empfand den Schmerz der Gottesferne. Sein menschlich-psychologisches „Ich“, das ein bewußter Ausdruck der menschlichen Natur darstellt, war das Subjekt dieser leidvollen Empfindungen. Es gibt kaum einen eindrucksvolleren Beleg für die menschliche Ich-Erfahrung und folglich für das volle Menschsein Jesu als der laute Schrei: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?<sup>56</sup>

Wie es endlich zu einem wirklichen Menschen gehört, daß er Gott durch den Glaubensgehorsam anbeten kann, so erwies sich Jesus als

---

<sup>54</sup> Vgl. Botte (s. Anm. 1) 113; Mahieu (s. Anm. 1) 231—238; Carra de Vaux Saint Cyr (s. Anm. 1) 313—315.

<sup>55</sup> Zur solidarischen Christologie vgl. Wiederkehr (s. Anm. 4) 494—496.

<sup>56</sup> Zum Ganzen vgl. R. Haubst, Welches Ich spricht in Christus?, TThZ 66 (1957) 13—20, bes. 14/15. Die Annahme eines menschlich-psychologischen Ich in Jesus bedeutet nicht die Annahme einer menschlichen (neben der göttlichen) Person in Jesus. Zum menschlichen Bewußtsein Jesu vgl. auch die Übersicht bei Lachenschmid (s. Anm. 4) 100—106.

Glaubender<sup>57</sup>. Sein Gebet mit den Worten aus Ps 22, 2 kam nicht aus der Verzweiflung, sondern aus dem Glauben, der sich gegen alle Einwände der Erfahrung mit einer doppelten Anrede an Gott klammert und ihn nicht losläßt. Das echte Erleiden der Gottesferne löscht Anbetung und Glauben nicht aus.

### 3. Heilstheologische Interpretation

Jesus stieg in die Tiefe der Gottverlassenheit „um unseres Heiles willen“. Wie sein Sterben stand sein Erleben der Gottesferne im Zeichen der Pro-Existenz und der erlösenden Liebe. Christus litt als Glied und Haupt der Menschheit. Er tat seinen lauten Verlassenheitsschrei im Namen des Menschengeschlechtes, wie in der christlichen Tradition oft gesagt wurde<sup>58</sup>. Er verkostete die Verlassenheit, um die Verlassenen zu erlösen. Indem der Sohn Gottes sich dorthin begab, wo Gott als fern und abwesend erfahren wird, richtete er inmitten der Gottverlassenheit die Gottesnähe auf<sup>59</sup>. Die Folge ist, daß jede Erfahrung der Abwesenheit Gottes grundsätzlich als von Christus eingeholt und erlöst verstanden werden muß<sup>60</sup>. Es gibt keine Lage oder Situation mehr, in der Gott nicht anwesend sein und sein Heil wirken kann. Wer als Glied Christi die Abwesenheit Gottes verkostet, gewinnt Anteil an der erlösenden Gottverlassenheit Christi. Er leidet nichts, was nicht das Haupt, der Meister und der Sohn Gottes selbst durchgemacht und so innerlich verwandelt hat. Angesichts der Gottverlassenheit Jesu vermag der Christ auch dann den Glauben und die Anbetung durchzuhalten, wenn alle Erfahrungen für den „Tod Gottes“ zu sprechen scheinen. Am Verlassenheitsschrei Jesu entzündet sich auch die heute so notwendige Hoffnung, daß die erlösende Kraft der Nähe Gottes auch jene Menschen erreicht, die die Erfahrung der Ferne Gottes schuldlos als Nichtexistenz Gottes interpretieren und sich zum Atheismus bekennen<sup>61</sup>.

Indem Jesus nach dem Gott des Bundes rief (Mein Gott, mein Gott), stiftete er jenen neuen und ewigen Bund, dessen entscheidender Inhalt die göttliche Verheißung bildet: Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein (vgl. Jer 24, 7; 31, 33; 32, 38; Ez 11, 20; 36, 28; 37, 27; 2 Kor

---

<sup>57</sup> Zum Glauben Jesu vgl. z. B. H. Urs von Balthasar, *Fides Christi*, in: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 45–79; G. Ebeling, *Jesus und der Glaube*, in: *Wort und Glaube I*, Tübingen 1962, 240/241; K. Rahner–W. Thüsing (s. Anm. 4) 211–226.

<sup>58</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 1.

<sup>59</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1970, 245.

<sup>60</sup> Vgl. Gerken (s. Anm. 51) 67.

<sup>61</sup> Vgl. Gerken (s. Anm. 51) 66/67.



6, 16; Hebr 8, 10; Apk 21, 3.7). Die von Jesus erlebte Gottverlassenheit begründete die bleibende Bundesgemeinschaft zwischen Gott und seinem neuen Volk, in dem jeder einzelne Gläubige Gott als seinen Gott anrufen darf. Wer als Glied des neubundlichen Gottesvolkes die Abwesenheit Gottes erfährt, kann im Gedanken an den Verlassenheitsschrei Jesu, durch den der Neue Bund aufgerichtet wurde, die Gewißheit gewinnen, daß in allen Lebenslagen Gott ihm und er Gott gehört.

#### 4. Trinitätstheologische Interpretation

Der Gott, zu dem Jesus sterbend rief, war nicht nur der Bundesgott. Er war auch der Gott, den Jesus im Gebet als *Abba* angeredet (vgl. Mk 14, 36) und betont seinen Vater genannt hatte. Das Ich des Verlassenen war nicht bloß ein menschlich-psychologisches Ich, sondern das Ich des Sohnes (vgl. Mt 11, 27). Schrie demnach nicht nur der Mensch Jesus nach Gott, sondern auch der Sohn nach dem Vater? Diese Frage rückt das eigentlich Erregende des Todesschreies Jesu in den Blickpunkt. Jürgen Moltmann<sup>62</sup> formuliert: „Die Verlassenheit, die sein Todesschrei ausdrückt und mit den Worten von Psalm 22 zutreffend ausgelegt wird, muß darum strikt als ein Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater und umgekehrt zwischen seinem Vater und Jesus, dem Sohn, und also als ein Geschehen zwischen Gott und Gott verstanden werden. Die Verlassenheit am Kreuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist *stasis* in Gott — ‚Gott gegen Gott‘ —, wenn anders festgehalten werden soll, daß Jesus die Wahrheit Gottes bezeugt und gelebt hat. Diese ‚Feindschaft‘ zwischen Gott und Gott darf man sich nicht verschleiern, indem man entweder die Gottverlassenheit Jesu oder seine gelebte Gottesbotschaft oder seinen letzten Schrei nach Gott am Kreuz nicht ernst nimmt<sup>63</sup>.“ Moltmann geht es um eine trinitarische Deutung des Leidens und Sterbens Jesu. Für ihn steht das Kreuz mitten im trinitarischen Sein und muß der Tod Jesu als Tod in Gott verstanden werden<sup>64</sup>. Die Preisgabe des Sohnes durch den Vater (vgl. Röm 8, 32) interpretiert er wie folgt: „Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet

<sup>62</sup> Der gekreuzigte Gott 144; vgl. auch ders., Der „gekreuzigte Gott“, Concilium 8 (1972) 411/412.

<sup>63</sup> Vgl. auch H. Mühlen, Die Antwort des christlichen Glaubens auf die Sinnfrage, Lebendiges Zeugnis 1973, Heft 1/2, 58: „Wenn man den Verlassensschrei Jesu wirklich auf den Sohn Gottes selbst bezieht und nicht den Ausweg fast der gesamten Patristik sucht, der Sohn Gottes habe lediglich dem Fleische nach, das heißt seiner menschlichen Natur nach gelitten, dann schreit hier Gott nach Gott — Gott, der sinnempfangende Sohn, nach Gott, dem sinngebenden Vater.“

<sup>64</sup> Vgl. Der gekreuzigte Gott 192.

den Tod des Sohnes. Der Schmerz des Vaters ist dabei von gleichem Gewicht wie der Tod des Sohnes<sup>65</sup>.

Moltmanns Kreuzestheologie ist neuartig und problematisch<sup>66</sup>. In unserem Zusammenhang erscheinen folgende Bemerkungen wichtig. Gott offenbarte sein trinitarisches Geheimnis durch die Sendung seines Sohnes, mithin auch in Verlassenheit und Kreuz Jesu. Daß das Leiden Christi Offenbarung des Vaters und des Sohnes war, lassen die neutestamentarischen Passionstexte deutlich erkennen. Die Gottesanrede *Abba*, die das Herzstück des Gottesverhältnisses Jesu ausdrückt<sup>67</sup>, steht innerhalb der Leidensgeschichte (vgl. Mk 14, 36), die auch den Verlassenheitsruf Jesu überliefert. Die christologischen Würdenamen „Sohn Gottes“ und „Sohn“ werden in Aussagen über die Todeshingabe Jesu gebraucht (vgl. Gal 2, 20; Röm 5, 10; 8, 3.32; Mk 12, 1—12; 14, 61; 15, 39; Joh 3, 16). Die Passion Jesu offenbarte den dreifaltigen Gott.

Bezeugt sie auch die Leidensfähigkeit Gottes? Haben die göttliche Person des Sohnes und die göttliche Person des Vaters gelitten? Die Frage nach der Veränderlichkeit, dem Werden und dem Leiden Gottes<sup>68</sup> kann theologisch nicht in erster Linie durch die Philosophie entschieden werden. Die griechische Metaphysik betrachtete das Leiden als Mangel und schloß es deshalb von Gott aus. Ein apathischer und leidensunfähiger Gott erweckt jedoch nicht den Eindruck einer lebensvollen Persönlichkeit. Die Hl. Schrift, an der sich eine christliche Theologie vornehmlich orientieren muß, verkündigt den lebendigen Gott. Das dokumentieren eindrucksvoll die Anthropomorphismen und Anthropopathismen im AT.

<sup>65</sup> Vgl. Der gekreuzigte Gott 230.

<sup>66</sup> Vgl. W. Kasper, *Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns „Der gekreuzigte Gott“*, ThQ 153 (1973) 12/13; H. Küng, *Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes*, EvTh 33 (1973) 403; Reinhardt (s. Anm. 4) 218/219; 223.

<sup>67</sup> Vgl. Jeremias (s. Anm. 10) 73.

<sup>68</sup> Vgl. dazu K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 2. Zollikon-Zürich 1946 und IV, 1—3. Zollikon-Zürich 1953—1959; K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: Rahner IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 145—149; ders., *Jesus Christus*, in: *Sacramentum mundi* II, 951—952; E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. Tübingen 1967; ders., *Vom Tod des lebendigen Gottes*, ZThK 65 (1968) 93—116; W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296—346; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*. Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie. Münster 1969; Balthasar (s. Anm. 43) 159 ff.; H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970, 522—670; K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes* (Theologie der Ökumene 11). Berechtigte Übersetzung aus dem Japanischen von T. Kato und P. Schneiß. Göttingen 1972; Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* 184—267.



Sie wollen allerdings Gott nicht vermenschlichen und den fundamentalen Unterschied zwischen dem heiligen Gott und dem Menschen nicht verwischen. Sie stellen analoge Aussagen dar. Die Analogie bildet ein Grundprinzip menschlichen Sprechens von Gott.

Das gilt auch im NT. Aber die Fülle der Zeit brachte etwas Neues und Niedagewesenes. Der lebendige Gott sprach sich aus in der Passion Jesu. Auch Verlassenheit und Kreuz Christi gehören zur Selbstaussage Gottes. Das NT redet jedoch nicht vom gekreuzigten Gott, sondern nur vom gekreuzigten Christus (vgl. 1 Kor 1, 23; 2, 2). Die gottmenschliche Dimension in Christus (göttliche und menschliche Natur) und das Anderssein Gottes dürfen nicht unterschlagen werden. Gleichwohl erlaubt die *Communicatio idiomatum* die Formulierung: Die göttliche Person Christi hat gelitten und am Kreuz den Verlassenheitsschrei getan. Das ist der wahre Kern des Theopaschismus<sup>69</sup>. Die Erfahrung des Sterbens und der Gottverlassenheit ließen die Person des göttlichen Logos nicht völlig unberührt. Die Einheit der Person Christi wird aufgehoben, wenn man das Leiden einfach auf die Menschheit Christi einschränkt und vom Sohn Gottes fernhält<sup>70</sup>. Die menschliche Gottverlassenheit und das menschliche Sterben wurden Verlassenheit und Tod Gottes<sup>71</sup>. Was die göttliche Person des Sohnes nicht unberührt ließ, ließ auch die göttliche Person des Vaters (und des Hl. Geistes) nicht unberührt, obgleich nur der Sohn und nicht der Vater Mensch wurde und am Kreuze starb.

Die Rede von einer *stasis* in Gott, als ob bei der Verlassenheit Jesu am Kreuze Gott gegen Gott gestanden habe, ist abwegig und bleibt nicht auf der Linie der Hl. Schrift. Die Betrachtung des Leidens Christi führte im NT nicht zu der Feststellung, in Gott sei Aufruhr und Feindschaft gewesen. Sie erbrachte vielmehr die Erkenntnis, daß Gott die Liebe ist (vgl. 1 Joh 4, 8). Die Hingabe des Sohnes in den Tod (vgl. Gal 2, 20; Röm 8, 32) war ein Zeichen der nicht mehr zu überbietenden Liebe Gottes zu den Menschen. Das Sterben des Sohnes war das Äußerste, das Gott für die Menschen einsetzte<sup>72</sup>.

Wie schon früher betont, stehen Kreuz und Verlassenheit Christi in besonderer Weise im Zeichen der Verborgenheit des offenbarenden Gottes. Eine Theologie, die sich im Hören des letzten Wortes Jesu entfaltet, stößt auf unüberschreitbare Grenzen des Verstehens und der Aussagemöglichkeit. Wer den Todesschrei des Herrn bedenkt, muß sich am Ende in anbetendem Schweigen üben.

<sup>69</sup> Vgl. R. Lachenschmid, Theopaschismus, in: LThK X, 83.

<sup>70</sup> Vgl. Küng (s. Anm. 68) 630.

<sup>71</sup> Vgl. K. Rahner, Jesus Christus II, in: Sacramentum mundi II, 951—952.

<sup>72</sup> Vgl. dazu J. Blank, Paulus und Jesus, München 1968, 294—301.

# Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 1–45)

Vorlage und johanneische Redaktion

Von Dr. Werner Stenger, Regensburg

## I. Die Sēmeia-Quelle

Zu den sich immer mehr durchsetzenden Ergebnissen der problemreichen literarkritischen Erforschung des Johannesevangeliums gehört die Annahme, Johannes habe für die erzählenden Teile seines Evangeliums, insbesondere für die Wundergeschichten, fixierte Traditionen, möglicherweise sogar eine schon zusammenhängende, schriftlich vorliegende Quelle benutzt<sup>1</sup>. Diese hypothetische Quelle erhielt von A. Faure wegen der Be-

---

<sup>1</sup> Die Schriftlichkeit dieser Quelle wäre zu sichern, wenn Joh 20, 30 f. zu der vom Evangelisten übernommenen Tradition zu rechnen ist. Dies versucht W. Nicol, *The Sēmeia in the fourth Gospel*, StNT XXXII, Leiden 1972, 29 f.; 39 zu erhärten. Eine Skizze des Forschungsgangs ergibt folgenden Überblick: Die ältere literarkritische Forschung nahm ein hauptsächlich Wundergeschichten enthaltendes früheres Grundevangelium an, das von dem später hinzugefügten Redestoff zu unterscheiden sei. Vgl. J. Wellhausen, *Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium*, Berlin 1907; ders., *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908; E. Schwartz, *Aporien im 4. Evangelium*, in: *Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen: Philol.-Hist. Kl.*, 1907, 342–372; 1908, 115–188, 497–650. (Daß das Redenmaterial der ältere Teil sei, dem die Wundergeschichten hinzugefügt wurden, vermutet H. H. Wendt, *Die Schichten im 4. Evangelium*, Göttingen 1911.) A. Faure, *Die atl. Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese* in: ZNW 21 (1922) 99–121 vermutet die Existenz einer „Sēmeia-Quelle“, die „kurze, schlicht-sachliche Berichte“ enthalten habe (107 f.). H. Windisch, *Der johanneische Erzählungsstil*, in: EYXAPICTHPION (Gunkel-Festschrift) FRLANT 19 (1923) 174–213 unterscheidet den typisch johanneischen ausführlichen Erzählstil und den Stil kürzerer synoptikerähnlicher Wundergeschichten, die er als Teile eines galiläischen Zeichenzyklus versteht. R. Bultmann, *Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung*, CW 41 (1927) 502–511 und ders., *Das Evangelium des Johannes*, Meyer K II, Göttingen 1962, versucht unter Übernahme der Sēmeia-Quellen-Hypothese von A. Faure die für die einzelnen Schichten charakteristischen Stilelemente zu sammeln und literarkritisch zu verwerten. Dagegen meldet E. Schweizer, *Ego eimi...* Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums, FRLANT 38, Göttingen 1939, 87 ff. Bedenken an und sammelt, obzwar selbst ebenfalls davon überzeugt, daß der Johannesredaktor schriftliches Traditionsmaterial benutzt hat (vgl. etwa: E. Schwei-

zeichnung der johanneischen Wunder als „Zeichen“ den Namen Sēmeia-Quelle<sup>2</sup>. Besonders die neueren Untersuchungen von R. T. Fortna und W. Nicol haben weitere Argumente bereitgestellt. Während R. T. Fortna versucht, ein ganzes vorjohannisches „Zeichen-Evangelium“ literarkritisch zu isolieren und zu rekonstruieren<sup>3</sup>, beschränkt sich W. Nicol auf die Untersuchung der Wundergeschichten, nicht weil er der Auffassung wäre, allein diese seien zur Sēmeia-Quelle zu rechnen, sondern weil die Beschränkung auf eine einzige Formengruppe in methodischer Hinsicht den Vorteil bringt, daß zusätzlich zu literar- und stilkritischen Kriterien auch formkritische in den Dienst der Argumentation gestellt werden können. Gelingt es nämlich, bei verschiedenen Einzeltexten ein- und derselben Formengruppe formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten nachzuweisen, die sich auch noch unter der redaktionellen Decke zu erkennen geben oder zu erschließen sind, wird die Ansicht wahrscheinlicher, daß die Einzeltexte Bestandteile einer schriftlichen Quelle waren, die auf einen einheitlichen schriftstellerischen Willen schließen läßt. So erkennt W. Nicol für die johanneischen Wundergeschichten: „The miracle stories form a unity under the aspect of the history of tradition. They all seem to reflect the same state of development environment, purpose and christology. Basically, their common attitude to the miraculous binds them

---

z er, Die Heilung des Königlichen, Joh 4, 46—54, in: *EvTh* 11 (1951/1952) 64—71) 31 charakteristische Stilelemente, von denen er aufzeigt, daß sie gleichmäßig über das ganze Evangelium verteilt sind und deshalb eine quellenkritische Scheidung erschweren. E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen, Fribourg 1951, 218 f. erweitert die Liste der gleichmäßig verteilten Stilmerkmale von 31 auf 50 und verwirft Bultmanns Quellenscheidung völlig. Bultmanns Bedenken, die stilistische Einheitlichkeit zeige lediglich, „daß der Evangelist seine Quellen in durchgreifender Weise redigiert“ habe (R. Bultmann, Art.: Johannesevangelium, in: *RGG* III<sup>3</sup>, 842) zeigt die Problematik und Austauschbarkeit dieser stilkritischen Argumentation und die Notwendigkeit, weitere Kriterien heranzuziehen, wie es meines Erachtens E. W. Nicol, *The Sēmeia in the fourth Gospel*, gelungen ist (s. unten). Wenig überzeugend wirkt der Versuch von W. Wilkens, Die Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums, Zollikon-Zürich 1958, die Ansicht von der literarischen Einheit des Johannesevangeliums mit Quellenscheidungshypothesen zu versöhnen. (Vgl. hierzu die Kritik von R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV, 1, Freiburg i. Br. 1965, 55—57). Das Evangelium ist nach Wilkens (30 f.) das Werk eines Autors, der das von ihm selbst verfaßte „johanneische Grundevangelium“ einer zweimaligen Verarbeitung unterzogen habe (94—172). Die Rekonstruktion dieses Grundevangeliums unterscheidet sich nicht sehr wesentlich von dem Zeichenevangelium, das R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, SNTS MS 11, Cambridge 1970, allerdings als Quelle des Johannesevangelisten sehen möchte.

<sup>2</sup> A. Faure, a. a. O. 107 ff.

<sup>3</sup> Vgl. R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, SNTS MS 11, Cambridge 1970.

together, and this does not apply to the other pericopes in the Gospel which also might have belonged to the source<sup>4</sup>." Der gegenüber R. T. Fortna vorsichtiger<sup>5</sup> und in methodischer Hinsicht abgesichertere Ansatz von W. Nicol<sup>6</sup> erlaubt es gerade bei einem Text wie bei dem der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus, der sich zwar stilistisch „den anderen mutmaßlichen Stücken der *σημεία*-Quelle“ einfügt<sup>7</sup>, bei dem sich jedoch hinreichende sprachliche Kriterien, die eine korrekte Scheidung von Quelle und Redaktion ermöglichen würden, nicht gewinnen lassen<sup>8</sup>, zu einem genügend abgesicherten Urteil hinsichtlich der verwendeten Tradition und ihrer redaktionellen Umarbeitung zu kommen, auch wenn eine eigentliche Rekonstruktion der Vorlage nicht mehr möglich ist und auch nicht das Ziel einer Untersuchung sein kann, die sich vordringlich darum bemüht, die Eigenart der redaktionellen Endgestalt des Textes zu erkennen, und die Vorlage weniger aus exegetisch-kriminalistischer Neugier aufsucht, als aus dem Bestreben, einen Antitext zu gewinnen, vor dem sich die Umriss des heutigen Textes besser abzeichnen. Dieser Versuch soll unternommen werden, indem zunächst nach der äußeren und dann nach der inneren Redaktion gefragt wird<sup>9</sup>.

## II. Versuch einer Scheidung von Vorlage und Redaktion

### 1. Die äußere Redaktion

Angesichts einer sich heute unter Aufnahme literaturwissenschaftlicher und texttheoretischer Überlegungen vollziehenden Methodenrefle-

<sup>4</sup> W. Nicol, a. a. O. 6. Es ist deutlich, wie dadurch Gesichtspunkte von A. Faure und H. Windisch wieder aufgegriffen und in den Dienst redaktionskritischer Arbeit genommen werden. Vgl. ders., a. a. O. 15.

<sup>5</sup> Der Versuch R. T. Fortnas, ein vollständiges Zeichenevangelium mitsamt der ursprünglichen Anordnung der Perikopen zu rekonstruieren, ist doch wohl allzu zuversichtlich. Zur Kritik an R. T. Fortna vgl. die Rezension seines Buches durch D. M. Smith, in: JBL 89 (1970) 498 ff. sowie die kritischen Bemerkungen von W. Nicol, a. a. O. 5.

<sup>6</sup> Neben formkritischen und stilistischen Kriterien nennt W. Nicol „aporias“ (27) — gemeint sind Brüche im Handlungsablauf und Gedankenführung — sowie „ideological tensions“ (30) — gemeint sind Spannungen zwischen theologischen Vorstellungen von Quelle und Redaktion.

<sup>7</sup> R. Bultmann, Johannesevangelium 301.

<sup>8</sup> Vgl. ders., ebd.

<sup>9</sup> Zu früheren Versuchen vgl. etwa R. Bultmann, Johannesevangelium, 301 f.; W. Wilkens, Die Erweckung des Lazarus, in: TZ 15 (1959) 22—39; R. T. Fortna, a. a. O. 74—87; R. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 398—402; W. Nicol, a. a. O. 37—39.



xion ist es nicht ganz unproblematisch, von einer äußeren und einer inneren Redaktion zu sprechen. Die redaktionellen Vorgänge sind nämlich nicht Bestandteile eines mechanischen Verfahrens, das die traditionellen Einheiten additiv hintereinanderhängt, sondern vollziehen sich immer schon im Hinblick auf die Gesamtgestalt, in deren Gefüge sie die traditionellen Einheiten so verflechten<sup>10</sup>, daß ihre ursprünglichen Funktionen (d. h. Sitz im Leben) aufgehoben werden und die Einheiten in dem Wechselbezug aller Elemente des Ganzen ihre neue Bedeutung finden<sup>11</sup>. Somit ist schon der äußere Akt der Einfügung einer Einheit in das neue über-summative Ganze eines Evangeliums zugleich auch innere Redaktion, die den ursprünglichen Sinn der Einheit verändert. Dennoch läßt sich sinnvollerweise eine äußere von einer inneren Redaktion unterscheiden, insofern durch die äußere Redaktion die Vorlage ihre funktionelle Einfügung in das größere Textgefüge erfährt, während die innere Redaktion in einem noch weitergehenden Eingriff in den Text die Aussage der Vorlage von der Aussageabsicht des Gesamttextgefüges her unterstreicht, verdeckt, umformt, korrigiert oder sogar kritisiert.

<sup>1</sup> Die Abhebung der äußeren Redaktion setzt mit der Beobachtung ein, daß bei Johannes die Auferweckung des Lazarus den unmittelbaren Anlaß zur Passion Jesu gibt (Joh 11, 46 ff.). Wo in der Perikope das Passi-onsthema anklingt, darf darum johanneische Redaktion vermutet werden. So verfolgt der Gesprächsgang der VV. 7—10 die Absicht, die Perikope mit der Passion zu verbinden. Jesus fordert die Jünger auf, mit nach Judäa zu gehen; diese machen ihn auf die ihm von den Juden drohende Steinigungsgefahr aufmerksam, was redaktionelle Verknüpfung zum vorangehenden Kontext (Joh 10, 31—39) ist. Jesus antwortet mit einem zunächst schwer verständlichen Wort, in dem das johanneische Thema der Stunde Jesu anklingt, das mit der Passion, in der „die Stunde, daß er hinübergehe aus dieser Welt zum Vater“ (Joh 13, 1) anbricht, innig ver-

---

<sup>10</sup> Vgl. E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, Beitr. z. ev. Theol. 54, München 1970, 186 f.: „Durch die gestalthaft-intentionale Umklammerung des ‚Materials‘ in Auswahl, Anordnung und redaktioneller Rahmung mittels des Prinzips der Zugehörigkeit zur intendierten Form des Evangeliums wird das ‚Material‘ auf eine andere sprachliche Ebene gehoben; es dient nun einer sprachlichen Wirkung, die sich nicht allein aus seiner Summation ergibt, sondern auch vorweg durch die intentionale Setzung der Evangelien-Form dem ‚Material‘ den kontextualen Sinn-Horizont verleiht.“

<sup>11</sup> Das heißt nicht, daß die Einheit nicht auch als Teil des neuen Ganzen Spuren eines früheren Gebrauchs aufweist, die von der traditions- und redaktionskritischen Exegese erhoben werden müssen. Wenn auch wegen der Über-summativität des Ganzen vor seinen Teilen sich eine qualitative Veränderung der Einheit ergibt, so daß die synchrone Betrachtungsweise vorrangig ist, bleibt doch der Versuch einer diachronen Betrachtung notwendig.



bunden ist. Die VV sollen die Perikope „in den Rahmen des Evangeliums“ einbeziehen und „dem Stundenschlag des von Gott gelenkten Geschehens“ unterstellen<sup>12</sup>. Auch das Wort des Thomas von V. 16: „Laßt auch uns gehen, damit wir mit ihm sterben!“, nimmt das redaktionelle Passionsthema auf. Schnackenburg rechnet auch die VV. 11–15 zur Redaktion<sup>13</sup>. Das Gespräch mit den Jüngern weist jedoch deutlich zwei Teile auf: V. 7–10 und V. 11–15, von denen nur der zweite Teil zur Vorlage zu rechnen ist. Daß die Jünger Jesu doppelsinnige Redeweise vom ‚Schlafen‘ und ‚Auferwecken‘ mißverstehen, ist nämlich nicht das typisch johanneische Mißverständnis<sup>14</sup>, sondern kann als ein auch den Synoptikern nicht unbekanntes (vgl. Mk 5, 39) Motiv eingeschätzt werden; „denn es handelt sich nicht um die Verwechslung des Himmlischen und Irdischen<sup>15</sup>“, wie sie für das johanneische Mißverständnis konstitutiv ist. Das in dem redaktionellen V. 8 begegnende Stichwort ‚Juden‘ kann auch im folgenden als redaktionelle Chiffre für eine Jesus drohende Gefahr gelten, auch wenn die ‚Juden‘ zunächst nur Trauergäste sind, die keine feindliche Absicht gegenüber Jesus äußern. Immerhin sind es einige von ihnen, die im Anschluß an die Auferweckung des Lazarus Jesus bei den Pharisäern anzeigen (Joh 11, 46). Dann kann aber auch die den Ablauf der Handlung retardierende nähere Ortsangabe von V. 18, wonach Bethanien als in der Nähe von Jerusalem befindlich bezeichnet wird, redaktionell verstanden werden. Sie soll erklären, wieso die Juden zu Martha und Maria als Trauergäste gekommen sind, und wirft in die bethanische Szene den Schatten der Passion. Ebenso ließe sich der merkwürdige Umstand von V. 28, daß Martha Maria *heimlich* von der Ankunft Jesu Mitteilung macht, zur Genüge als redaktionelle Rücksichtnahme auf die Jesus feindlich gesonnenen „Juden“ erklären, wie ähnlich auch der Zug der Erzählung, daß Jesus zunächst den Ort nicht betritt, so daß Martha (V. 20) und Maria (V. 29) ihm entgegengehen müssen. Gerade die dem Gang der erzählten Ereignisse nachklappende Erklärung von V. 30 „...

<sup>12</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 400.

<sup>13</sup> Ders., a. a. O. 399.

<sup>14</sup> So ders., ebd.

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Johannesevangelium* 304, hält es für ein „primitives Kunstmittel der Quelle“. Vgl. auch H. Leroy, Rätsel und Mißverständnis, Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums, BBB 30, Bonn 1968, 6 f. R. Bultmann, a. a. O. 95 sieht das Typische des johanneischen Mißverständnisses nicht darin, „das eine Vokabel zwei Wortbedeutungen hat, so daß das Mißverständnis eine falsche Bedeutung ergriffe; sondern darin, daß es Begriffe und Aussagen gibt, die in einem vorläufigen Sinne auf irdische Sachverhalte, in ihrem eigentlichen Sinne aber auf göttliche Sachverhalte gehen. Das Mißverständnis erkennt die Bedeutung der Wörter richtig, wähnt aber, daß sie sich in der Bezeichnung irdischer Sachverhalte erschöpfe“.

noch war Jesus nicht in den Ort hineingegangen“, macht auf den redaktionellen Charakter dieses Zugs aufmerksam. Zur ‚äußeren‘ Redaktion ist sicherlich die auf die Blindenheilung von Kapitel 9 zurückverweisende Bemerkung der Juden von V. 37 zu zählen: „Konnte nicht dieser, der die Augen des Blinden geöffnet hat, bewirken, daß dieser nicht sterbe?“

Die redaktionelle Verbindung von Lazarus-Perikope und Passion Jesu ist schon ein Mittel wechselseitiger kontextueller Interpretation. Der in den Tod gehende Jesus erweckt einen Toten. Sein lebenspendendes Wirken wird zum Anlaß seiner Dahingabe in den Tod. Die ‚äußere‘ Redaktion der Vorlage findet sich jedoch nicht nur am Anfang und Ende des Textes als Verklammerung, sondern auch innerhalb des Textgefüges. Dadurch aber erfährt die Vorlage eine strukturelle Veränderung ihrer Handlungssequenzen, was uns unmittelbar in den Bereich der inneren Redaktion führt.

## 2. Die innere Redaktion

Ausgangspunkt der Analyse kann eine Aporie sein, die allerdings, für sich allein genommen, die Richtigkeit der Analyse nicht genügend begründen kann. Im ersten expositionsartigen Vers werden die beiden Schwestern in der Reihenfolge Maria — Martha angeführt. Auch V. 2 stellt Maria als die Frau betont heraus, die den Herrn gesalbt hatte, und V. 45 waren die Trauergäste zu Maria gekommen. In gegenläufiger Weise tritt auch Martha besonders hervor. Schon V. 5 wird sie vor ihrer Schwester und sogar vor Lazarus genannt. Nach V. 19 sind die Juden zu Martha und Maria gekommen. Martha ist es, die in V. 20 von Jesu Ankunft als erste erfährt; Maria muß diese Nachricht in V. 28 durch Martha überbracht werden. Schließlich zeigen die Begegnungen der beiden Schwestern mit Jesus deutlich eine beabsichtigte Rangfolge. Während Martha Jesus (VV. 20—27) als erste begegnet und das Offenbarungswort Jesu hören und ihren Glauben an Jesus bekennen darf, kommt Maria erst als zweite zu Jesus, zudem nicht allein, sondern umgeben von der Schar der Trauernden, und ihr gestattet der Text nur die Aussage: „... Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben!“, ohne daß ihr eine Antwort Jesu außer — wenn man will — der Tat der Totenerweckung zuteil würde. Die strukturelle Ungereimtheit, daß gewisse Textstellen Maria Martha vorordnen, an anderen Textpassagen jedoch Martha den Vorrang vor Maria eingeräumt wird, ist geeignet, uns als Indiz auf der Suche nach der ‚inneren‘ Redaktion zu dienen. Am klarsten zeigt sich

der Vorrang, den der Text Martha einräumt, in dem Gespräch Marthas mit Jesus. Zunächst lassen sich bis in den Wortlaut gehende Parallelen der Begegnung der beiden Schwestern feststellen: Beide *hören*, daß Jesus da ist und beide sagen zunächst das gleiche. Allein der weitere Inhalt des Gespräches zwischen Martha und Jesus, besonders das Offenbarungswort Jesu, geht wesentlich über das Gespräch mit Maria hinaus und zeigt sich durch Begrifflichkeit und Sprache als johanneische Redaktion. Streicht man das Gespräch Jesu mit Martha als redaktionell und läßt man Maria als erste zu Jesus kommen, löst sich eine weitere Schwierigkeit in der Abfolge der Handlungselemente. Maria erfährt nach dem heutigen Text von Martha, daß Jesus sich vor dem Ort befindet. Dabei wird die Heimlichkeit betont, mit der Martha Maria diese Kunde bringt. Dagegen wird nicht gesagt, von wem Martha erfährt, daß Jesus vor dem Dorf Halt gemacht hat. Es kommt hinzu, daß man erst hinterher erfährt, daß Jesus nicht in das Dorf hinein kam (V. 30), während V. 17 nur von dem Ankommen Jesu berichtet und sogleich zu Lazarus übergeht. Streicht man die Martha-Szene als redaktionell und schließt an V. 17 sogleich V. 20a und ersetzt den Namen Marthas mit dem Mariens, läßt man außerdem die Betonung der Anwesenheit Mariens im Haus als redaktionell weg, ergibt sich als Ablauf, daß Jesus gemäß V. 17 ankommt, Maria von seiner Ankunft hört, ihm entgegeneilt und zu ihm sagt: „Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben!“ Für den redaktionellen Charakter des Martha-Gespräches spricht endlich, daß auch die spätere Äußerung Marthas am Grabe (V. 39), „Herr, er riecht schon! Denn er ist ein vier Tage Toter!“ — wie Bultmann<sup>16</sup> bemerkt — „gar nicht zu dem Ergebnis des Dialogs“ der VV. 20—27 paßt, so daß auch der Verweis Jesu auf diesen Dialog (V. 40) ebenfalls als redaktionell angenommen werden darf. Dagegen weist der Umstand, daß Martha in V. 39 nochmals als Schwester des Verstorbenen vorgestellt wird, darauf, daß ihre Äußerung am Grab schon Teil der Vorlage war. Das Gebet Jesu am Grabe (VV. 41—42) ist wegen der johanneischen Begrifflichkeit der Redaktion zuzurechnen, artikuliert sich doch in ihm ein anderes Verständnis vom Glauben als in V. 15. Dort soll das doppelte Wunder (1. daß Jesus weiß, daß Lazarus tot ist, 2. die Auferweckung) die Jünger zum Glauben bringen. Der Inhalt des Glaubens wird nicht genannt. Das Gebet Jesu dagegen soll dazu dienen, zusammen mit dem folgenden Wunder, die Menge zu dem Glauben zu führen, indem sie glauben, daß Gott Jesus gesandt hat. Schließlich zeigt sich auch V. 4, in dem Jesus die Krankheit des Lazarus als Krankheit bezeichnet, die der Verherrlichung Gottes und des Sohnes Gottes diene, durch den Begriff der Verherrlichung als redaktionell. In diesem Vers schlingen äußere und innere Redaktion sich ineinander. Innere Redaktion ist der Vers insofern, er das folgende Wunder

<sup>16</sup> R. Bultmann, *Johannesevangelium* 311.

als Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes bezeichnet, äußere Redaktion, weil nach Johannes auch die Kreuzigung Jesu, zu der die Auferweckung des Lazarus nach dem Willen des Redaktors den Anlaß gibt, seine Verherrlichung ist.

### 3. Der Charakter der Vorlage

Ohne daß wir den Versuch einer eigentlichen Rekonstruktion der Vorlage unternehmen, gewinnen wir etwa folgendes Bild von ihrem Ablauf: Expositionsartig wird Lazarus aus Bethanien, aus dem Dorf Marias und ihrer Schwester Martha als krank vorgestellt. Die Schwestern schicken zu Jesus und lassen ihm sagen: „Herr, siehe, der, den du liebst, ist krank.“ Die Betonung, daß Jesus Lazarus liebe, läßt das folgende um so unerwarteter für den Leser werden: „Als er nun hörte, daß er krank sei, da blieb er an dem Ort, wo er war, zwei Tage.“ Das bisher Berichtete hat nämlich die Erwartung geweckt, Jesus werde sich unmittelbar zur Heilung begeben oder, wie beim Sohn des königlichen Beamten, Lazarus aus der Ferne von seiner Krankheit befreien (vgl. Joh 4, 46 — 54). Die zweitägige Verzögerung entspricht dieser Erwartung nicht. Sie ist jedoch notwendig, um die Geschichte zu einer Totenerweckungsgeschichte zu machen<sup>17</sup>. Nach der zweitägigen Verzögerung hebt die Geschichte neu an und läßt Jesus zu den Jüngern sagen: „Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe hin, ihn aufzuwecken.“ Die Jünger mißverstehen ihn und halten den Schlaf für ein Symptom der Besserung, ohne zu fragen, woher Jesus weiß, daß Lazarus schlafe. Jesus klärt ihr Mißverständnis auf, indem er nun unmißverständlich davon spricht, daß Lazarus gestorben sei. Das „ich gehe hin, ihn aufzuwecken“ seiner doppelsinnigen Rede bleibt jedoch unübersetzt. Doch läßt das „ich freue mich wegen euch, damit ihr zum Glauben kommt, weil ich nicht dort war“ erwarten, daß sich etwas über den Rahmen einer Heilungsgeschichte Hinausgehendes ereignen wird.

Der Gesprächsgang mit den Jüngern hat für den Ablauf der Geschichte verschiedene Funktionen. Zunächst soll er nach der Verzögerung der zwei Tage die Handlung wieder in Gang bringen. Sodann soll er, insofern

---

<sup>17</sup> Daß Verzögerung des Kommens Jesu den Tod des Kranken bedeuten kann, findet sich z. B. ausgesprochen in der Bitte des königlichen Beamten, Joh 4, 48, einer Geschichte, die wie die von der Auferweckung des Lazarus ebenfalls zur Sēmeia-Quelle des Johannesevangelisten gerechnet werden darf. Vgl. dazu F. Schnider—W. Stenger, Johannes und die Synoptiker, Vergleich ihrer Parallelen, Bibl. Handbibliothek IX, München 1971, 64—73.



in ihm selber schon ein kleines Wunder geschieht (Jesus weiß trotz der Entfernung vom Tod des Lazarus), und dieses Wunder durch das Mißverständnis der Jünger mit deren im Bereich natürlicher Abfolgeschemata bleibendem Erwartungshorizont konfrontiert wird, die Atmosphäre des Wunders als Wunder eröffnen. Zwar läßt schon die Exposition ein Wunder als Lösung des Problems erwarten, doch stellt der Gesprächsgang mit den Jüngern die Wunderhaftigkeit des folgenden Wunders betont heraus. Ferner wird auch die Inhaltlichkeit des zu erwartenden Wunders angegeben. Lazarus ist nicht nur krank, sondern tot. Das Wunder wird mehr als eine Heilung sein; es wird einen Toten ins Leben zurückführen. Weiter erscheint Jesus von Anfang an als derjenige, für den der Tod (Schlaf) keine Begrenzung seines Handelns darstellen wird. Schließlich wird das Ziel des Wunders schon angegeben: es soll geschehen, damit die Jünger zum Glauben kommen. Der Glaube entsteht durch das Wunder (vgl. Joh 4, 53). Dieser Glaubensbegriff ist der Quelle, im Unterschied zu der gerade hier korrigierenden Redaktion<sup>18</sup>, auch sonst zu eigen.

Die Ankunft Jesu am Ort des Lazarus konfrontiert mit dem Resultat der zweitägigen Verzögerung: Lazarus ist schon seit vier Tagen begraben. Die Ausleger verweisen darauf, daß die vier Tage wahrscheinlich deshalb gewählt sind, weil nach jüdischer Anthropologie mit vier Tagen der Tod endgültig wird. Die unmittelbar nach dem Tod noch in der Nähe des Leichnams weilende Seele kann nun, da im heißen Klima der Verwesungsprozeß schon stark eingesetzt hat, nicht mehr in den Leib zurückkehren<sup>19</sup>. Verzögerung Jesu und Tod des Lazarus werden durch das Wort der zu Jesus eilenden Maria: „Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben!“ noch einmal nebeneinandergestellt. Zugleich versteht das Wort Mariens den Tod des Bruders als Schranke, hinter der sich ein Bereich befindet, in dem auch der zur Heilung fähige Jesus nichts mehr vermag. Die Wunderhaftigkeit des folgenden Geschehens wird damit noch einmal unterstrichen. Als leichten Tadel darf man Marias Satz nicht verstehen; er soll vielmehr das Verzögerungsmotiv, das innerhalb des Erzählgefüges der Geschichte Lazarus sterben läßt, nochmals deutlich herausstellen. Die Geschichte nimmt nun ein Motiv auf, das

---

<sup>18</sup> Wir dürfen im übrigen gerade in dem verwendeten Bild vom Tod als Schlaf die Weiterentwicklung eines Motivs erkennen, das auch in der Geschichte von der Auferweckung des Töchterleins des Jairus schon begegnet (Mk 5, 39). Allerdings wird es in der Lazarus-Perikope auf eine für den Charakter der Quelle aufschlußreiche Weise weiterentwickelt.

<sup>19</sup> Vgl. Billerbeck II, 644: „Bar Qappara hat gelehrt: Die ganze Stärke der Trauer ist erst am 3. Tage. Drei Tage lang kehrt die Seele an das Grab zurück; sie meint, daß sie (in den Leib) zurückkehren werde. Wenn sie aber sieht, daß die Farbe seines Angesichts sich verändert hat, dann geht sie davon und verläßt ihn.“

an die Frage Jesu bei der Auferweckung des Töchterleins des Jairus leicht anklingt (Mk 5, 39); angesichts der weinenden Maria und der Trauergesellschaft gerät Jesus in innere Erregung (vgl. Mk 1, 43; Mt 9, 30). Es folgt die Frage Jesu nach dem Grab, die Antwort und der Gang zum Grab. Zwischen dem Befehl Jesu: „Nehmt den Stein weg!“ und der Ausführung kommt Martha, die zweite der in der Exposition erwähnten Schwestern, zu ihrem Auftritt, der in drastischer Weise noch einmal — kurz vor dem Wunder — den wirklichen Todeszustand des Lazarus unterstreicht und erneut auf die vier Tage hinweist. Das Wunder der Auferweckung vollzieht sich durch ein kurzes Befehlswort Jesu und ist von einem weiteren kleineren Wunder begleitet: der Erweckte kommt aus dem Grabe, ohne daß die Totenbinden ihn hindern können. Jesu Befehl, ihn von diesen Binden zu befreien, hat Ähnlichkeit mit seiner Aufforderung, dem aufgeweckten Töchterlein des Jairus zu essen zu geben (Mk 5, 43) und ist als ein topischer Zug von Wundergeschichten zu werten, der den Zweck hat, das eingetretene Wunder zu konstatieren. Möglich ist, daß sich V. 45 ebenfalls topisch als Chorschluß angefügt hat. Er entspricht theologisch insofern der Geschichte, als er von dem durch das Wunder bewirkten Glauben spricht.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wichtigstes Strukturmerkmal der Geschichte ist die Verzögerung Jesu. Sie soll Lazarus wirklich sterben lassen, so daß jeder Zweifel an der Endgültigkeit seines Todes ausgeschlossen ist. Der Zug erinnert etwas an das gegenüber den Synoptikern stark ausgebaute Feststellungsverfahren in der Geschichte von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten, wo durch die Feststellung der Stunde das Wunder betont als Fernheilung herausgestellt werden soll (vgl. Joh 4, 51 — 53). Das Motiv der Verzögerung ist nicht ganz unproblematisch. Wird der Jüngling von Naim beispielsweise deshalb erweckt, weil Jesus Mitleid mit der Mutter hatte (Lk 7, 13)<sup>20</sup>, erfolgt nach Markus (Mk 6, 34; 8, 2) die Brotvermehrung, weil Jesus sich des Volkes erbarmt, so geschieht hier nahezu das Gegenteil. Obwohl die Geschichte betont, daß Jesus den Lazarus liebe (Joh 11, 5), läßt sie ihn doch zwei Tage zuwarten. Jesus wirkt nicht etwa aus Mitleid das Wunder, sondern die Geschichte läßt Lazarus geradezu um des Wunders willen sterben. Dem entspricht es, wenn neben das Hauptwunder zwei weitere kleine Wunder (Jesus weiß trotz der Entfernung um den erfolgten Tod des Lazarus (Joh 11, 11); der Tote verläßt trotz der ihn behindernden Binden das Grab (Joh

<sup>20</sup> Vgl. W. Nicol, a. a. O. 47: „*The difference between this and the raising at Nain is illuminating. There Jesus also sees the family weeping and he is not filled with anger but with compassion. The Jesus of S is so divine, that there is no room for weeping in his presence, only for faith!*“

11, 14)) ergänzend und die Wunderhaftigkeit steigernd hinzutreten<sup>21</sup>. Alles ist auf die Gestalt des Wundertäters ausgerichtet. Das Wunder, begleitet von den beiden kleinen Wundern, soll die übermenschlichen Fähigkeiten des Wundertäters demonstrieren. Der noch bei den Synoptikern festzustellende Bezug der Wunder Jesu zu der in seinem Tun und Wirken hereinbrechenden Gottesherrschaft fehlt völlig. Das Wunder ist nicht mehr Anbruch und Prolepse der Gottesherrschaft, sondern unmittelbarer Verweis auf den alle menschlichen Möglichkeiten übertreffenden Wundertäter. Damit läßt sich bereits für die Quelle eine „christologische Konzentration“ feststellen, die man nicht unbedingt auf hellenistischen Einfluß (*theios aner*-Vorstellung!) zurückführen muß<sup>22</sup>, sondern daraus verstehen darf, daß in der Predigt der Urkirche der Verkünder zum Verkündeten wird. Die Wunder sind nicht mehr wie in der Verkündigung Jesu und auch noch in den synoptischen Evangelien *signa concomitantia* der ankommenden Herrschaft Gottes, sondern direkte Hinweise auf den, der sie wirkt. Sie sollen ihn verkünden, indem sie ihn als mit gewaltiger Wunderkraft ausgestatteten und so als himmlische Gestalt Legitimierten zeigen. Die Wunder treten aus dem Bezug zur Basileia-Botschaft Jesu, den die synoptische Tradition weithin wahrt, heraus und werden in den Dienst des christologischen Kerygmas gestellt. Damit aber ergibt sich die Gefahr, daß dieses Wunderverständnis den Absichten Jesu selbst zuwider läuft, der „das Wunder nicht als Beweis göttlichen Wirkens und göttlicher Vollmacht gelten läßt, der erst gefordert werden kann, um danach zu glauben“<sup>23</sup> (vgl. Mk 8, 11 ff.). Das modifizierte Wunderverständnis mag mit dem vermutlichen Sitz im Leben der Semeia-Quelle zusammenhängen. Sieht man in ihr eine missionarische Propagandaschrift, so sollen die Wundererzählungen Legitimationen für den Verkündeten sein<sup>24</sup>. Sie werden als unwiderlegbare Beweise für den Verkündeten eingesetzt. Dadurch wird der Akzent auf ihre punktuelle Faktizität verlegt. Sind sie nicht so geschehen, wie sie berichtet werden, können sie ihren Zweck, Beweis zu sein, nicht erfüllen. Das Wunderverständnis der Quelle nähert

<sup>21</sup> Vgl. hierzu etwa auch Joh 6, 21, wo zu dem Wunder des Seewandels das Motiv der wunderbaren Landung hinzukommt.

<sup>22</sup> Vgl. dazu W. Nicol, a. a. O. 48—68.

<sup>23</sup> G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1965<sup>8</sup>, 122.

<sup>24</sup> W. Nicol, a. a. O. 41—94 versucht, den Sitz im Leben der Quelle genauer zu bestimmen. Gegenüber der weit verbreiteten Ansicht, das Wunderverständnis der Semeia-Quelle sei auf hellenistisches Milieu zurückzuführen, innerhalb dessen Jesus als überragender *theios aner* verkündet werden solle, versucht er nachzuweisen, daß die Semeia-Quelle jüdisches Milieu voraussetze und die Wunder Jesus als den Propheten und Messias verkünden sollen. Eindrucksvoll ist in seinem Beweisgang der Hinweis auf jüdisches Milieu voraussetzende Einzelheiten in den Wundergeschichten (zur Lazarus-Perikope vgl. 60).

sich damit einem auch heute noch weit verbreiteten Wunderverständnis, in dem die Wunder als „Beweise“ für die Gottessohnschaft Jesu verkündet und verstanden werden, so daß an der Faktizität des Berichteten ihre Beweiskraft hängt. Während die Sēmeia-Quelle in ein Milieu hineinsprechen konnte, in dem das Wunder zwar nicht gewöhnlich, aber auch nicht völlig jenseits aller Erwartungen war, hat sich dieses verengte Wunderverständnis heute zusätzlichen Schwierigkeiten zu stellen, insofern das heutige Weltbild im Gegensatz zum antiken das Wunder nicht vorsieht. Damit verlangt ein solches Wunderverständnis vom heutigen Menschen ein *sacrificium intellectus* oder führt, wo dieses *sacrificium* nicht geleistet wird, dazu, wenigstens uneingestanden die Wundergeschichten als unverbindliche Geschichten aufzufassen, die einer Welt angehören, die heute als abgetan zu gelten hat. Es ist zu fragen, ob die johanneische Redaktion die Problematik eines Wunderverständnisses erkannt hat, das das Wunder als Legitimationszeichen für den Verkündeten einsetzt, und wie sie diesem begegnet.

### III. Die johanneische Redaktion

#### 1. „Ich bin die Auferstehung und das Leben“

Die johanneische Redaktion arbeitet hier technisch vor allem damit, daß sie in den Handlungsablauf der Geschichte verschiedene Gesprächsgänge einflicht, die das berichtete Ereignis im Sinne der redaktionellen Absicht zum Sprechen bringen sollen<sup>25</sup>. Schon allein dadurch erfährt die Vorlage eine strukturelle Veränderung<sup>26</sup>. Unter den eingeflochtenen Gesprächsgängen ragt das Gespräch Jesu mit Martha (VV. 20–27) schon vom Umfang her besonders hervor. Das Gespräch beginnt, indem der Evangelist den Satz, der in der Vorlage Maria sprach (V. 32), aufnimmt und ihn der Martha in den Mund legt. Die Schwestern werden parallelisiert, zugleich aber durch das, was Martha jetzt über Maria hinaus sagt, voneinander abgesetzt. Martha erscheint als die Glaubende, deren Glauben auch angesichts des Todes des Bruders nicht an dem Jesus von Gott

<sup>25</sup> Diese Verflechtung bringt es mit sich, daß eine sichere Scheidung von Vorlage und Redaktion nicht möglich ist. Anders arbeitet der Johannesredaktor z. B. in Kap. 6. Hier übernimmt er den Bericht der Quelle im wesentlichen ohne redaktionelle Veränderung, deutet ihn dann aber durch die Anfügung der redaktionellen Brotrede. Vgl. dazu F. Schnider–W. Stenger, a.a.O. 141–170.

<sup>26</sup> Vgl. E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart 1970, 195–242.



gewährten Vermögen zweifelt, und die diesen Glauben als Folge des Offenbarungswortes Jesu in dem Bekenntnis zum Ausdruck bringt, daß Jesus der von Gott gesandte Christus und Sohn Gottes ist. Im Vergleich zu dieser Glaubenshöhe ist das nachfolgende Gespräch mit Maria ein Abstieg. Das widerspricht der normalen Art des Erzählens, die meist klimaktisch steigert. Man darf darin die Absicht des Redaktors vermuten, der Geschichte ein neues Zentrum zu geben. Durch die Einfügung des Martha-Gesprächs ergibt sich nämlich eine wichtige Veränderung im Erzählgefüge der Vorlage. Dort war der Höhepunkt, auf den alles vorbereitend zulief, die Wundertat. Die Vorschaltung des Marthagesprächs gibt der Erzählung jedoch einen anderen oder einen zweiten Höhepunkt, der dem alten Höhepunkt vorausgeht und ihn somit kontextuell verändert und interpretiert. Auch für sich genommen ist das Marthagespräch auf einen eigenen Höhepunkt hin gestaltet und wirkt so in sich abgeschlossen, daß es eine leicht aus der Perikope herauslösbare Gestalt erhält<sup>27</sup>. An die aus dem Mariengespräch übernommene Bemerkung schließt sich mit V. 22 ein vertrauensvolles Wort an, das als solches schon eine Korrektur des Wunderverständnisses der Vorlage darstellt. Die Bemerkung „Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben“ hat nun nicht mehr wie in der Vorlage den Sinn, nochmals auf die Verzögerung Jesu und den dadurch erfolgten Tod des Lazarus aufmerksam zu machen und die Grenze anzugeben, über die nach Meinung der Maria auch die Wirkkraft Jesu nicht mehr hinwegreicht. Vielmehr wird sie zu einem Glaubenswort an die Heilungsmacht Jesu, das dessen von Gott verliehenem Vermögen auch noch Wirkmacht über die Todesgrenze hinaus zutraut<sup>28</sup>. Martha hat schon den Glauben an die Sendung Jesu durch Gott, den Jesu Gebet für die Umstehenden erbittet (V. 41 f.). Die Antwort Jesu: „Dein Bruder wird auferstehen“ ergeht in beabsichtigter Vieldeutigkeit. Der Satz kann als Hinweis auf das folgende Erweckungswunder aufgefaßt werden: Der Bitte Marthas wird durch das Wunder Gewährung zuteil werden. Er kann aber auch, wie es die Erwiderung Marthas: „Ich weiß, daß er auferstehen wird“ tut, als Hinweis auf den allgemeinen Glauben an die Auferstehung der Toten verstanden werden. Marthas Wort stellt dem Tod des Bruders das traditionelle Bekenntnis der urchristlichen Gemeinde gegenüber<sup>29</sup>. Aber dieses allgemeine Bekenntnis

<sup>27</sup> Was sich praktisch darin zeigt, daß es isoliert von der Lazarus-Perikope von der neuen Lese-Ordnung als Perikope der Totenmesse verwendet wird.

<sup>28</sup> R. Bultmann, Johannesevangelium 306: „Eben damit ist der Offenbarer der Sphäre des *theios anthropos*, als den ihn die alte Wundergeschichte sieht, entrückt und als der gesehen, der alles, was er hat, von Gott hat.“

<sup>29</sup> Vgl. S. Schulz, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1972, 158: „Der Satz ist geradezu die Katechismusformel des urchristlichen Glaubens, der sie vom Spätjudentum übernommen hat.“

des Glaubens genügt nicht. Es wird weder der vertrauensvollen Erwartung Marthas noch der Person dessen, der vor Martha steht und der sich ihr in einem Ich-bin-Wort offenbart, gerecht. Die Struktur der Aussage ist die der vollen Ich-bin-Bildformel: Ich-bin-Aussage mit Bildwort und Verheißungsformel<sup>30</sup>. In diesen Ich-bin-Worten ist alle Offenbarung versammelt, die der johanneische Offenbarer zu bringen hat. In ihnen vollzieht sich die Identifikation dessen, der das Ich-bin sagt, mit den in den Bildworten „zum Ausdruck kommenden eschatologisch-endzeitlichen Heilshoffnungen“<sup>31</sup>. Dabei gewinnen die eschatologischen Bildmotive durch die präsentische Gestalt der Ich-bin-Worte Gegenwartscharakter. Die zukünftigen Heilsgüter werden aus der eschatologischen Zukunft in die Gegenwart des Heils transponiert und mit der Gestalt des johanneischen Offenbarers identifiziert, ohne daß durch diese Transposition und Vergegenwärtigung der eschatologische Charakter verloren ginge. Aus einer „Eschatologie der Erwartung“ wird eine „Eschatologie der Vollenendung“<sup>32</sup>. Die ausstehenden zukünftigen eschatologischen Heilsgüter begegnen gegenwärtig in der Person des Offenbarers. Er ist die Gegenwart der Eschata, die eschatologische Gegenwart<sup>33</sup>. Das Ich-bin-Wort unserer Stelle identifiziert den Offenbarer mit den eschatologischen Heilsgütern der Auferstehung und des Lebens und vergegenwärtigt sie in seiner Person. Auffallend ist die Doppelung der eschatologischen Heilsgüter: Auferstehung und Leben. Die Doppelung hat einmal ihren Grund darin, daß mit dem Wort „Auferstehung“ an den von Martha ausgesprochenen Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten angeknüpft werden kann: die von Martha erwartete eschatologische Auferstehung der Toten ist ihr in Jesus gegenwärtig<sup>34</sup>. Andererseits aber scheint durch die Doppelung die Aussage beabsichtigt, daß das „Leben“, das Jesus für den Glaubenden ist, eine eschatologische Gabe darstellt, weil es nur durch die Auferstehung, die Jesus ist, erreicht wird<sup>35</sup>. Daß mit der Ich-bin-Formel keine Wesensaussage über Jesus gemacht, sondern ausgesagt werden soll, welche Gabe er für den Glaubenden ist, zeigt sich im folgenden Verheißungswort: „Beide Verse sagen positiv und negativ das gleiche, indem sie

<sup>30</sup> Vgl. ders., a. a. O. 158, 128–131.

<sup>31</sup> Ders., a. a. O. 130.

<sup>32</sup> Ders., ebd.

<sup>33</sup> Ders., ebd.: „Jesus, der aus dem Himmel herabsteigende und nach kurzer Erdenzeit wieder in die himmlische Lichtwelt zurückkehrende Gesandte, nimmt im ‚Ich bin‘ die in den Bildworten ausgedrückten Zukunftserwartungen positiv auf und erhebt den Anspruch, ihre Erfüllung und Vollendung zu sein.“

<sup>34</sup> R. Bultmann, Johannesevangelium 307: „Was in jener Vorstellung sinnvolle Frage ist, das findet in Jesus seine Antwort.“

<sup>35</sup> Ders., ebd.

in paradoxer Formulierung die Begriffe Tod und Leben in eine andere Sphäre heben, für die menschlicher Tod und menschliches Leben nur Abbilder und Hinweise sind: der Glaubende mag den irdischen Tod sterben, gleichwohl hat er das ‚Leben‘ in einem höheren und endgültigen Sinne. Und wer noch im irdischen Leben weilt und ein Glaubender ist, für den gibt es keinen Tod im endgültigen Sinne. Das Sterben ist für ihn wesenlos geworden; denn Leben und Tod im menschlichen Sinne — das höchste Gut und der tiefste Schrecken — sind für ihn wesenlos geworden. Er steht ja, sofern er den Offenbarer glaubend sieht, vor Gott selbst<sup>36</sup>.

Von seiner Inhaltlichkeit wie von seiner dem Wunder im Erzählgefüge der Geschichte vorgeschalteten Stellung her ist das Gespräch mit Martha mit dem Offenbarungswort Jesu und dem christologischen Glaubensbekenntnis der Martha der eindeutige Höhepunkt der redaktionellen Form der Erzählung. Textsemantisch bringt die Vorschaltung des Martha-Gesprächs eine strukturelle Wertung und kontextuelle Interpretation des nachfolgenden Wunders der Totenerweckung mit sich. Das Legitimationszeichen für den Wundertäter wird zum Zeichen für die im Offenbarer dem Glaubenden gegenwärtige eschatologische Wirklichkeit der Auferstehung und des Lebens. Ist also die Wundertat nur ein Zeichen, nur symbolhafter Verweis auf eine dahinter liegende Wirklichkeit? Ist es eine nur „sinnbildliche Erzählung“<sup>37</sup>? Dann wäre die Geschichte Zeuge für ein Wunderverständnis, wie es heute gleichfalls weit verbreitet ist. Danach sind die Wundergeschichten der Evangelien nichts weiter als in der Form von Erzählungen sich vollziehende Veranschaulichungen vorgegebener Aussagen<sup>38</sup>. Man werde ihnen dann erst gerecht, wenn man die Frage nach der Faktizität der erzählten Ereignisse als irrelevant beiseiteschiebe und die Geschichte auf die durch sie veranschaulichten kerygmatischen Wahrheiten hin befrage. Eine solche Auffassung könnte sich insofern wirklich auf unsere Perikope berufen, als durch die Vorschaltung des Offenbarungswortes vor die Wundertat Wort und Tat in ein Beziehungsverhältnis zueinander gesetzt werden, in dem das Wunder zum Zeichen für das wird, was sich im Worte ausspricht und das Wort zur Erschließung der Tat als redendes Geschehen führt. Heißt das, daß der Johannesredaktor im Auferweckungswunder und in den anderen Sēmeia nur „Bilder“, „Symbole“<sup>39</sup> gesehen hat? Soll die Auferweckung des Lazarus nur den „speziellen symbolischen Sinn“<sup>40</sup> haben, die Offenbarung als Le-

<sup>36</sup> Ders., a. a. O. 308.

<sup>37</sup> S. Schulz, Johannesevangelium 161.

<sup>38</sup> Vgl. I. Baldermann, Biblische Didaktik, Hamburg 1966<sup>3</sup>, 79—82.

<sup>39</sup> R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1965<sup>4</sup>, 397.

<sup>40</sup> Ders., ebd.

ben darzustellen? Sicherlich wollte der Redaktor durch die Vorschaltung des Offenbarungswortes vor die Wundertat diese als einen der Interpretation und Erschließung bedürftigen Vorgang darstellen. Im Gegensatz zu seiner Quelle wollte er zeigen, „daß die *σημεία* als wunderbare Vorgänge kein Ausweis, keine Legitimation Jesu sind<sup>41</sup>“. Doch heißt das andererseits nicht — wenigstens nicht für den Johannesredaktor selbst<sup>42</sup> —, daß die Wunder als Ereignisse „im Grunde entbehrlich sind, ja, daß es ihrer nicht bedürfen sollte, daß sie aber der Schwachheit der Menschen konzediert werden<sup>43</sup>“. Das läßt sich im Grunde schon daran erkennen, daß der Redaktor bei aller Korrektur dennoch die Geschichte seiner Vorlage mit samt der ausführlichen Darstellung des Wunders übernimmt, wie es Bultmann durchaus richtig erkennt<sup>44</sup>. Doch sieht Bultmann darin das Bestreben des Redaktors wirksam, als Gegenbild zu dem Glauben der Martha den „primitive(n) Glaube(n) derer (zu zeichnen), die des äußerlichen Wunders bedürfen, um Jesus als den Offenbarer anzuerkennen<sup>45</sup>“, so daß, auch dann, wenn der Redaktor selbst von der Realität des berichteten Geschehens überzeugt ist, das Wunder für ihn ein „der Schwachheit der Menschen konzediert(es)<sup>46</sup>“ Geschehen bleibt. Doch scheint gegen Bultmann dem Text entnommen werden zu können, daß der Johannesredaktor das Wunder als Ereignis durchaus auch im positiven Sinne zu würdigen weiß.

## 2. „Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen“

Auf die „gar nicht zu dem Ergebnis des Dialogs V. 20—27“ passende<sup>47</sup> und deshalb wohl schon aus der Vorlage stammende Äußerung der Martha von V. 39 läßt der Redaktor in V. 40 Jesus mit einem Satz antworten, der das redaktionelle Verständnis des folgenden Wunders gut beleuchtet: „Habe ich dir nicht gesagt, daß du, wenn du glaubst, die Herrlichkeit Gottes sehen wirst?“ Das Wort greift die in 11, 4 schon ausgesprochene

<sup>41</sup> Ders., ebd. Das zeigt sich noch deutlicher in dem im Vergleich zur Quelle veränderten johanneischen Glaubensbegriff.

<sup>42</sup> Vgl. R. Bultmann, a. a. O. 409: „An ihrer Realität braucht der Evangelist nicht gezweifelt zu haben.“

<sup>43</sup> Ders., ebd.

<sup>44</sup> R. Bultmann, *Johannesevangelium* 309.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu W. Nicol, a. a. O. 110: „*The narrative is certainly more than a symbol but not because it is needed as 'Gegenbild' but reversely, because the narrative and the interpretation, the deed and its meaning overlap to such an extent that the deed is more than a mere symbol which points away from itself, but important enough to be narrated at length.*“

<sup>46</sup> R. Bultmann, *Theologie* 409.

<sup>47</sup> R. Bultmann, *Johannesevangelium* 311.



redaktionelle Deutung des Wunders wieder auf: „Diese Krankheit ist nicht zum Tod, sondern für die Herrlichkeit Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird.“ Demnach soll das Wunder die Herrlichkeit Gottes, die wegen der Einheit des Vaters mit dem Sohn identisch ist mit der Herrlichkeit des Sohnes<sup>48</sup>, offenbaren. Die Herrlichkeit Gottes soll darin sichtbar werden<sup>49</sup>. Maria wird sie sehen (V. 40). Wenn das Wunder aber die Herrlichkeit Gottes beziehungsweise des Sohnes sichtbar werden lassen soll, ist es als Ereignis nicht überflüssig und nicht bloß Konzession an die menschliche Schwäche. Worin aber liegt dann noch der Unterschied zwischen dem johanneischen Verständnis und dem Verständnis seiner Vorlage? Oder, um diese Frage genauer in zwei Fragen zu stellen: 1. Ist, wenn durch das Wunder die Herrlichkeit sichtbar wird, es nicht doch nicht wiederum ein unbezweifelbares Legitimationszeichen? 2. Hängt, wenn das Wunder als Offenbarung der Herrlichkeit gesehen wird, nicht doch wieder alles an seiner Faktizität? Ad 1) Die in der Erweckung des Lazarus sichtbar werdende Herrlichkeit ist trotz ihrer im Ereignis sich vollziehenden Offenbarung nicht eine Herrlichkeit, die jedem Auge sichtbar wird. Um der im Erweckungswunder sich offenbarenden Herrlichkeit ansichtig zu werden, muß Martha glauben (V. 40); als eine schon Glaubende geht sie auf das Wunder zu (V. 27)<sup>50</sup>. Nur dem gläubigen Auge offenbart sich in dem Ereignis die Herrlichkeit. Nur der Glaube kann die *Sēmeia* sehen (vgl. Joh 6, 26)<sup>51</sup>, was allerdings nicht heißt, daß der glaubende Blick die *Sēmeia* zu *Sēmeia* macht. Die *Sēmeia* sind Offenbarung der Herrlichkeit. Der glaubende Blick sieht die Herrlichkeit nicht produktiv in die Ereignisse hinein. Aber er ist die einzige Rezeptionsmöglichkeit dieser Offenbarung<sup>52</sup>. Dann aber ist das Wunder nicht wie in der Vorlage ein Legitimationszeichen, das zum Glauben führen soll, sondern bleibt, weil es die Herrlichkeit nur dem Glaubenden erschließt, in der Vieldeutigkeit, die es zuläßt, daß selbst solche, die Zeugen des Ereignisses

<sup>48</sup> Vgl. W. Nicol, a. a. O. 120.

<sup>49</sup> Vgl. ders., ebd.

<sup>50</sup> Vgl. Joh 4, 50. Auch der königliche Beamte geht nach der johanneischen Redaktion im Unterschied zur Vorlage, die ihn durch die Feststellung des Wunders zum Glauben führt (4, 53), als ein schon Glaubender auf das Wunder zu, so daß sich ihm das Zeichen als Zeichen erschließt und Glauben zu Glauben wird. Vgl. hierzu F. Schnider—W. Stenger, a. a. O. 64—72, 79—88.

<sup>51</sup> Vgl. W. Nicol, a. a. O. 120: „*This glory must be much more than miraculous power, because Martha has to believe to see it while the miracle itself was seen by all present. Jesus explicitly refers Martha to what he has told her, and this is the symbolical explication of the miracle in VV. 25 ff. where πιστεύω occurs four times. Hence, to see the glory means to comprehend the miracle with the vision of faith.*“

<sup>52</sup> Vgl. den Hinweis von W. Nicol, a. a. O. 122 auf Joh 2, 11: „*The revelation of the glory is mentioned before the faith of the disciples: The miracle does not*

waren, dennoch seiner nicht ansichtig wurden, und hingehen und es den Pharisäern melden (11, 46). Die ständige Provokation „als ein anderer zu erscheinen“ als der er ist, die Provokation des Mißverständnisses, in der sich Jesus bei Johannes immer bewegt<sup>53</sup>, wird durch das Wunder nicht weggenommen. Auch der johanneische Jesus gibt „diesem Geschlecht“ kein Zeichen (vgl. Mk 8, 12), das als Beweis göttlichen Wirkens und göttlicher Vollmacht „erst gefordert werden kann, um danach zu glauben“<sup>54</sup>. Ad 2) Wie aber ist das Problem der Faktizität des Wunders zu sehen? Hier muß vom Text her zunächst gesagt werden: Auch wenn Martha den Worten Jesu glaubt, so hat sie doch noch nicht die Herrlichkeit gesehen. Als Glaubende wird sie die Herrlichkeit sehen (ὁψη!), wenn Jesus das Wunder wirken wird<sup>55</sup>. Die Offenbarung der Herrlichkeit ist damit zweifellos an die sichtbare und greifbare Realität, an die „Historie“ gebunden. Auch wenn das Sehen nicht einfach historische Zeugenschaft, sondern glaubendes Sehen des irdischen Ereignisses ist, so ist es eben doch zunächst auch ein Sehen dieses Ereignisses, zwar nicht als eine „den natürlichen Augen des Leibes oder des Geistes sichtbare, den natürlichen Menschen faszinierende oder überzeugende Demonstration“<sup>56</sup>, aber doch als eine den gläubigen Augen die himmlische Herrlichkeit offenbarende irdische Wirklichkeit. „Was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände betastet haben in bezug auf das Wort des Lebens . . . verkündigen wir auch euch“ (1 Joh 1, 1 f.). „The vision of faith by which the glory is beheld is simultaneously the vision of historical fact“<sup>57</sup>. Dennoch erlaubt uns der Text, die Fragestellung und damit die Antwort aus ihrer Verengung auf die Faktizität des Ereignisses der Erweckung des Lazarus herauszuführen. Die Lazarus-Perikope steht an ei-

---

*become revelation of glory only after beeing contemplated in faith.*“ Man darf in der dortigen Reihenfolge Offenbarung — Glaube keinen Widerspruch zur Reihenfolge unserer Stelle Glauben — Offenbarung sehen. Wie der Verstehensvorgang überhaupt, so vollzieht sich auch das gläubige Verstehen in einem unauflösbaren Zirkel. Beides, Glaube und Offenbarung, sind Gottes Tat.

<sup>53</sup> R. Bultmann, Johannesevangelium 31.

<sup>54</sup> E. Bornkamm, Jesus von Nazareth 122.

<sup>55</sup> Vgl. W. Nicol, a. a. O. 120: „*Martha has not yet seen the glory when she believes Jesus words but will see it only when Jesus performs the miracle.*“

<sup>56</sup> R. Bultmann, Johannesevangelium 45.

<sup>57</sup> W. Nicol, a. a. O. 121. Vgl. auch ebd. die Zustimmung Nicols zur Unterscheidung von F. Mußner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg i. Br. 1965, der das johanneische Sehen „mit den Augen des Glaubens“ (24) des Augenzeugen (23) von dem Glauben des Christen dadurch unterschieden weiß, daß der „gläubige Sehakt (des Augenzeugen, Anm. d. Verf.) . . . radikal an den *ἀπὸ τοῦ γινόμενου* gebunden“ (21) bleibt.

ner wichtigen Schaltstelle des Johannesevangeliums. Sie ist Abschluß des öffentlichen Wirkens Jesu. Sie erfolgt noch in den zwölf Stunden des Tages, während derer das Tageslicht erlaubt, ohne anzustoßen umherzugehen (Joh 11, 9), und während derer Jesus die Werke dessen wirken muß, der ihn gesandt hat (Joh 9, 4). Noch ist die Nacht, in der man wegen der Dunkelheit beim Umhergehen anstößt (Joh 11, 10)<sup>58</sup> und in der niemand, also auch Jesus nicht, mehr wirken kann (Joh 9, 4)<sup>59</sup>, nicht endgültig hereingebrochen. Doch hat der Tag die Dämmerung erreicht. Die Erweckung des Lazarus ist Anlaß zu Passion und Tod Jesu (vgl. Joh 11, 46—54). Nach Joh 11, 4. 40 dient die Erweckung des Lazarus der Offenbarung der Doxa Gottes, die zugleich die Doxa Jesu ist. Das erste Zeichen, das Jesus tut, das Weinwunder in Kana, wird gleichfalls als Offenbarung der Herrlichkeit Jesu verstanden (Joh 2, 11). Daß Beginn und Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in ähnlicher Weise charakterisiert werden, ist sicherlich nicht ohne Bedeutung<sup>60</sup>. Man darf diesen Umstand als Zeichen dafür werten, daß Weinwunder von Kana und Erweckung des Lazarus, in der Art einer textsemantischen Inclusio, das öffentliche Wirken Jesu nach Johannes umschließen und es insgesamt als die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes bezeichnen wollen. Die Schaltstellung der Perikope zwischen öffentlichem Wirken Jesu und Passion und Tod läßt aber auch erkennen, daß das Wunder der Erweckung des Lazarus zu einer weiteren Offenbarung der Doxa führt, beziehungsweise zu einem Zeichen für die Vollenendung des Offenbarungswerkes Jesu auf Erden (Joh 17, 4) in Leiden, Tod und Auferweckung wird. Wenn durch den Jüngerabschnitt (VV. 7—10) „die Erzählung in den Rahmen des Evangeliums einbezogen und dem Stundenschlag des von Gott gelenkten Geschehens unterstellt“<sup>61</sup> wird, darf man nämlich V. 4, der die Auferweckung des Lazarus als Offenbarung der Doxa Gottes interpretiert, als Wort verstehen, das „auch schon Jesu eigenen Tod und seine eigene Auferstehung“<sup>62</sup> mitumfaßt. Die Offenbarung der Doxa Gottes und darin das *δοξασθῆναι* des Sohnes Gottes vollzieht sich nicht nur in dem folgenden Wunder; „vielmehr liegt hinter diesem ersten Sinn der andere: Jesu Wundertat wird ihn ans Kreuz

<sup>58</sup> Das Schwierige *ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* ist wohl von dem semitischen Denken her, welches „das Auge als aktives Organ für das Licht betrachtet“ (R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 408, vgl. E. Sjöberg, *Das Licht in dir, Zur Deutung von Mt 6, 22 f. Par.*, in: *StTh* 5 (1951) 89—105, zu erklären. Der Codex D erleichtert in *ἐν αὐτῷ*, wohl ohne dadurch den Sinn des Satzes zu ändern.

<sup>59</sup> Anders R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 407 ff.

<sup>60</sup> Vgl. W. Nicol, a. a. O. 120: „Obviously, this concept (Doxa, Anm. d. Verf.) must be an important key to the full meaning of the miracles.“

<sup>61</sup> R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 400.

<sup>62</sup> R. Schnackenburg, a. a. O. 404.

bringen; das heißt aber, sie wird zu seiner endgültigen Verherrlichung führen<sup>63</sup>. Am Kreuz vollendet Jesus das ihm aufgetragene Offenbarungswerk<sup>64</sup> und wird dadurch selbst verherrlicht. Die gesamte irdische Existenz Jesu, sein öffentliches Wirken wie sein Leiden und Kreuz werden von Johannes als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes gesehen. Dieses Gesamt der irdischen Existenz Jesu mitsamt der Vollendung dieser Existenz am Kreuz, das Offenbarung der Herrlichkeit Gottes für den Glaubenden ist, erlaubt uns die Frage nach der Faktizität aus ihrer Verengung auf das Wunder der Erweckung des Lazarus zu lösen, auch wenn Johannes selbst es als Erzählung über ein historisches Ereignis verstanden hat. Johannes hat seine Quelle für die Historie Jesu gehalten. Auch die Wunder bereiteten ihm aus seiner Weltsicht keine grundsätzliche Schwierigkeit. Wenn er sie aufnimmt, will er jedoch nicht in erster Linie die Faktizität jedes einzelnen Wunders behaupten; das erhellt schon aus der Tatsache, daß sie, wie Joh 20, 30 f. erweist, als in einer gewissen Auswechselbarkeit stehend verstanden werden: Jesus hat noch mehr *sēmeia* getan, als in seinem Buche aufgezeichnet sind. Worauf es Johannes ankommt ist, daß Jesus sie „vor seinen Jüngern“ getan hat, das heißt, daß sein gesamtes irdisches Wirken bis hin zu seinem Tod für die glaubenden Augenzeugen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes gewesen ist. Wenn Johannes gegenüber seiner Quelle betont, daß die irdische Existenz Jesu nur für den glaubenden Augenzeugen zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes wird, unterstreicht er geradezu den weltlichen Charakter dieser Offenbarung; sie erfolgt inmitten der Zufälligkeit und Vieldeutbarkeit aller Geschichte (zu der für das Weltverständnis des Johannes auch die Wunder gehören); sie zwingt den Menschen nicht. Sie ist kein verobjektivierbarer Einbruch der Transzendenz in die Immanenz, und dennoch geschieht sie „vor seinen Jüngern“, vor Augenzeugen, nicht in dem zeitlosen Immer des Mythos (ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί.)<sup>65</sup>, sondern in der einmaligen irdischen Existenz des Jesus von Nazareth. Johannes erzählt die Wundergeschichten seiner Quelle nicht als bloße Symbole für kerygmatische Wahrheiten, sondern als Zeugnisse der irdischen Existenz Jesu, in der sich allerdings nur für den glaubenden Zeugen die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes begibt. Die Frage nach der Faktizität darf also nicht verengt auf die Einzelereignisse hin gestellt werden. Johannes geht es um die dogmatische Behauptung, daß die gesamte irdische

<sup>63</sup> R. Bultmann, *Johannesevangelium* 303.

<sup>64</sup> Vgl. das τετέλεσται des Kreuzeswortes Jesu, welches das τελειώσας von Joh 17, 4 wieder aufnimmt. Siehe dazu: W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, NtA XXI, 1/2, Münster 1960, 48; ders., *Herrlichkeit und Einheit*, Düsseldorf 1962, 23–45.

<sup>65</sup> Sallustius, *περί θεῶν καὶ κόσμου* § 4; zitiert bei H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968, 378.



Existenz Jesu Offenbarung der Herrlichkeit Gottes war<sup>66</sup>, nicht um die historische Behauptung der Faktizität der erzählten Einzelereignisse. Die Verantwortung dieser dogmatischen Behauptung vor der historischen Vernunft kann nicht anhand des Johannesevangeliums erfolgen. Johannes stellt das Skandalon der christlichen Botschaft als Behauptung hin. Das „Einmal“ der Geschichte, das im Verkündigungswort je zum „Immer“ wird, ist die von den Augenzeugen als Offenbarung der Herrlichkeit erfahrene irdische Existenz Jesu, nicht jedes Einzelereignis für sich. Darum kann Johannes schon im Prolog zusammenfassend sagen: „Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen. Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, Herrlichkeit wie des Eingeborenen vom Vater voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 14). Die Doxa, die der glaubende Augenzeuge in der irdischen Existenz Jesu gewahrt, ist die Doxa des Präexistenten, die Doxa Gottes selber. Wenn auch das πλήρης sich auf μονογενοῦς und nicht auf δόξαν bezieht, so gibt πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας dennoch die Inhaltlichkeit der Doxa an, da μονογενοῦς die Doxa Gottes charakterisiert<sup>67</sup>. Durch das Hendiadyoin<sup>68</sup> χάρις καὶ ἀλήθεια wird das, was der glaubende Zeuge der irdischen Wirklichkeit Jesu an und in dieser erfährt, näher bestimmt: es ist dieses „die sich offenbarende göttliche Wirklichkeit“<sup>69</sup> selber, aber diese eben nicht als das den Menschen verzehrende Gericht, sondern als die den Menschen in Liebe annehmende χάρις. „Denn das Gesetz wurde durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit kam durch Jesus Christus“ (Joh 1, 17). In der irdischen Existenz Jesu macht der glaubende Zeuge die Erfahrung des Absoluten, nicht als der den Menschen auflösenden und vernichtenden Wirklichkeit, sondern als der ihm zugewandten χάρις, oder, wie es die Perikope von der Erweckung des Lazarus sagt, als der Auferstehung und des Lebens.

Mit dieser inhaltlichen Bestimmung der sich in Jesu Existenz dem Glaubenden offenbarenden Doxa Gottes geht Johannes entscheidend über seine Quelle hinaus. Dort stand das Wunder im Dienst der christologischen Verkündigung. Weil die Doxa, die sich dem Glaubenden darin offenbart, bei Johannes mehr ist als bloß die Wunderkraft des Wundertäters, nämlich Wahrheit und Gnade, Auferstehung und Leben, ist die christologische Verkündigung des Johannes zugleich und durch und durch Soteriologie.

<sup>66</sup> Vgl. W. Nicol, a. a. O. 115: „The way in which John interpreted the miracles was also the way in which he interpreted the whole life, death and resurrection of Jesus. As with a miracles, John sought to see divine meaning in all the different aspects of the story of the earthly Jesus.“

<sup>67</sup> Vgl. W. Nicols, a. a. O. 120.

<sup>68</sup> R. Bultmann, Johannesevangelium 49.

<sup>69</sup> R. Bultmann, a. a. O. 50.

# Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Nuntiaturstreits (1785–1790)

Von Professor Dr. Josef Steinruck, Trier

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts erfuhr das päpstliche Gesandtschaftswesen eine bedeutsame Erweiterung in der Institution der ständigen Nuntiaturen, durch die der Papst als Souverän des Kirchenstaates und als Oberhaupt der Kirche — unabhängig von der Absendung außerordentlicher Gesandter für besondere Aufgaben — bald an den meisten großen katholischen Fürstenhöfen Europas und bei den wichtigsten italienischen Staaten ständig vertreten war<sup>1</sup>. Diese ständigen Gesandten des Papstes trugen schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts häufig die Bezeichnung „nuntius cum potestate legati de latere“; in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird dieser Titel die Regel<sup>2</sup>. Die Aufgabe dieser Nuntien war von Anfang an eine zweifache (wie sie dann in unserem Jahrhundert im Codex Juris Canonici, ca. 267, § 1 formuliert wurde): 1. Der Nuntius soll die Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Herrscher bzw. der Regierung, bei der er akkreditiert ist, pflegen. 2. Er soll über die Bistümer, die zu seinem Nuntiaturbezirk gehören, wachen und über sie an den Papst berichten<sup>3</sup>.

Mit dieser doppelten Aufgabenstellung sind auch zwei verschiedene Konfliktmöglichkeiten gegeben: der Konflikt (oder in gemäßigter Form Spannungen) zwischen dem Nuntius und der staatlichen Gewalt und der Konflikt (bzw. Spannungen) zwischen dem Nuntius und dem Episkopat

---

<sup>1</sup> Die erste ständige Nuntiatur läßt sich für das Jahr 1500 in Venedig nachweisen; der erste ständige Nuntius im Reich, und zwar am Hof Kaiser Maximilians I., wird im Herbst 1513 Lorenzo Campeggio. Vgl. A. Pieper, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen (Freiburg 1894) 35 f., 50–56, 88–93. — Zur Geschichte der Nuntiaturen vgl. ferner: A. Pieper, Die päpstlichen Legaten und Nuntien in Deutschland, Frankreich und Spanien seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, Münster 1897; K. Walf, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159–1815), München 1966 (= Münchener Theologische Studien, III. Kanonist. Abt., 24. Bd.). Zu dieser nicht ganz unproblematischen Arbeit möchte ich auf zwei ausführliche Rezensionen verweisen: A. Kraus in: Theologische Revue 64 (1968) 267–269; H. Raab, Sieben Jahrhunderte päpstlichen Gesandtschaftswesens, in: Historisches Jahrbuch 89 (1969) 409–419.

<sup>2</sup> Pieper, Zur Entstehungsgeschichte 17 und 92.

<sup>3</sup> Vgl. Walf, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens 91.

eines Landes oder einzelnen Bischöfen. Das Thema dieses Vortrages bezieht sich auf einen Konflikt der zweiten Art, also auf einen eigentlich innerkirchlichen Konflikt, auf die Auseinandersetzungen zwischen dem Episkopat des Alten Reiches einerseits und den Nuntien im Reich und der römischen Kurie andererseits in den Jahren 1785 bis 1790. Bei der engen Verflechtung des kirchlichen und staatlichen Bereichs, wie sie vor der Säkularisation und vor der Auflösung des Reiches im Jahre 1806 gegeben war, können allerdings auch die staatlichen Mächte und die politischen Entwicklungen nicht ignoriert werden. Daß Spannungen und Konflikte, die sich an der Existenz der Nuntiaturen oder an den Aktionen der Nuntien entzündeten, nicht im Bereich des Denkbaren verbleiben, sondern auch in unserer Zeit und in unserem Land tatsächlich vorkommen, muß wohl nicht eigens belegt werden. Um so mehr müssen wir daher mit ihnen rechnen, wenn wir uns einer Zeit zuwenden, in der die Nuntiaturen in einem ganz anderen Ausmaß tätig wurden, wo sie auch in die Verwaltung und in die Gerichtsbarkeit der einzelnen Diözesen eingriffen und wo das Nuntiattribunal besonders in Dispens- und Eheangelegenheiten zum bischöflichen und noch mehr zum erzbischöflichen Gericht in Konkurrenz trat<sup>4</sup>.

Heutige Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Nuntien haben — abgesehen von ihrem Einfluß auf das Schicksal des Gegenstandes, an dem sie sich entzündeten — immer auch eine ekklesiologische Bedeutung, eine Bedeutung also für unser Verständnis dessen, was Kirche ist, und für die Art und Weise, wie in dieser Kirche die beiden wesentlichen Elemente der Kirchenverfassung, die oberste Leitung der universalen Kirche durch den Papst und seine Regierungsorgane einerseits und die zwar nicht unabhängige, aber doch eigenständige Leitung der Ortskirche durch den Bischof andererseits, wie also diese beiden Elemente der Kirchenverfassung in Theorie und Praxis sich zueinander verhalten. Daß dieser Zusammenhang nicht konstruiert ist, wird durch einen Vorgang während des Zweiten Vatikanischen Konzils anschaulich belegt. Im Verlauf der Debatte über das Schema „De ecclesia“ im Oktober 1963 wurde in der Diskussion über die Kollegialität der Bischöfe und ihr Verhältnis zum primatialen Amt des Papstes auch die ekklesiologische Rolle der Nuntien zur Sprache gebracht, und zwar von durchaus entgegengesetzten Positionen aus. Der Lateinische Patriarch von Jerusalem, der Italiener Alberto Gori, wollte die Kollegialität der Bischöfe, in der er eine Gefährdung des päpstlichen Primates und der Kirche sah, dadurch entschärfen, daß er eine „collegialitas evangelica“ anregte und die vollberechtigte Aufnahme der päpstlichen Gesandten in das Bischofskollegium des jewei-

---

<sup>4</sup> Walf, a. a. O. 91—97.

ligen Landes befürwortete<sup>5</sup>. Dagegen stellte der damals schon in der Sicherheit des Ruhestandes lebende schweizerische Missionsbischof Joachim Ammann OSB, der auch für eine Reihe von Missionsbischöfen sprach, die derzeitige Institution der Apostolischen Nuntien und Delegaten überhaupt in Frage und gab zu bedenken, ob nicht die kirchenpolitisch-diplomatische Aufgabe der Nuntien einheimischen Bischöfen oder auch Laien mit entsprechender Erfahrung übertragen werden sollte; die zweite Aufgabe der Nuntien, die Überwachung der Bistümer, sprach Bischof Ammann nicht an<sup>6</sup>.

Wenn heute also eine Beziehung zwischen der Institution der Nuntiatoren und der Ekklesiologie gesehen wird, dann ist auch die Frage berechtigt, ob nicht auch die bisher schwerste Auseinandersetzung um die Nuntiatoren, der deutsche Nuntiaturstreit im ausgehenden 18. Jahrhundert, ekklesiologische Bedeutung hat. Über die direkten und zeitgebunden kirchenpolitischen Aspekte hinaus wird also danach gefragt, ob und inwiefern der Nuntiaturstreit von 1785—1790 für die Entwicklung des Kirchenverständnisses, besonders für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem bischöflichen und dem päpstlichen Amt, von Bedeutung ist. In einem längeren 1. Teil soll daher nun eine knappe Darstellung der Geschichte des Nuntiaturstreits geboten werden. Im 2. Teil sollen dann die rückwärtigen Verbindungen des Nuntiaturstreits zu episkopalistischen Bewegungen früherer Jahrhunderte aufgezeigt werden. Im 3. Teil sollen schließlich eventuelle Nachwirkungen bis in unser Jahrhundert, bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, untersucht werden.

<sup>5</sup> 43. Generalkongregation, 8. Okt. 1963: A. Gori: „*Sed ex altera parte, oportet ut etiam episcopi, pari sinceritate moti, veram collegialitatem evangelicam admittant et exercent. Iudicio meo, admittere debent non aegre, ut nimis patet ex declarationibus modoque procedendi aliquorum, sed libenter, ut decet episcopos Christi, admittere debent in conferentiis suis collegialibus praesentiam et participationem activam capitis collegii sui, Summi Pontificis, in persona legati eius, quidquid sit de figura et nomine istius, dummodo sit episcopus. Sic tantum haberetur illa vera et authentica collegialitas a Christo instituta, et ab Ecclesia apostolica exercita... Puto ergo hanc formam integrae perfectaeque collegialitatis, ope praesentiae activaeque collaborationis Summi Pontificis per legatum suum in conferentiis episcopalibus, a nobis in textu schematum istius Concilii Oecumenici expresse determinandam esse.*“ (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. II/2, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, 322). Vgl. ferner W. Seibel—L. A. Dorn, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session (Nürnberg-Eichstätt 1964) 40 f.

<sup>6</sup> 49. Generalkongregation: 16. Okt. 1963. Den lateinischen Text des Votums von Bischof Ammann siehe in: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. II/2, 606 f.; den deutschen Text dieses Votums siehe in: Konzilsreden, hrsg. von Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon (Einsiedeln 1964) 104—106; vgl. auch Seibel-Dorn, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session 72 f.



## I. Anlaß und Verlauf des Nuntiaturstreits

Der Nuntiaturstreit<sup>7</sup> wurde ausgelöst durch die Errichtung der Münchener Nuntiatur im Jahre 1785. Seit den Tagen der Gegenreformation bemühten sich die Herzöge und Kurfürsten von Bayern vergebens um die Errichtung eines Landesbistums, das mit den Grenzen des bayerischen Territoriums übereinstimmen und durch das die kirchliche Jurisdiktion der verschiedenen zuständigen Fürstbischöfe beseitigt werden sollte<sup>8</sup>. Alle Bemühungen scheiterten aber am Widerstand der Bischöfe und an der Abneigung der Kurie, durch die Errichtung eines solchen Landesbistums die ohnehin vorhandene Expansionstendenz der landesherrlichen Verfügungsgewalt in kirchlichen Angelegenheiten zu unterstützen. Diese Haltung der Kurie änderte sich erst unter Papst Pius VI. (1775—1799). Den Anlaß dazu boten die veränderten Verhältnisse im Reich. Denn nach dem Tod des letzten bayerischen Wittelsbachers und der Vereinigung der Länder der beiden wittelsbachischen Hauptlinien unter dem pfälzischen Kurfürsten Karl Theodor im Jahre 1777 erschien die Neuordnung der kirchlichen Organisation für die pfalz-bayerischen Untertanen als ein unaufschiebbares Postulat bayerischer Kirchenpolitik. Nun hatten nämlich fast alle Fürstbischöfe des Reiches Bistumsanteile in den Ländern Karl Theodors: Für Bayern und die Oberpfalz waren der Erzbischof von Salzburg und die Bischöfe von Freising, Regensburg, Augsburg, Eichstätt, Würzburg, Bamberg, Passau und Chiemsee zuständig, für die Rheinpfalz Mainz, Trier, Speyer und Worms, für Jülich und Berg Köln und Lüttich; wegen kleinerer Besitzungen und Präsentationsrechte kamen außerdem noch Konstanz, Straßburg und Roermond in Betracht. Die kräftige Entwicklung der landesherrlichen Kirchenhoheit vor allem in Bayern vor der Vereinigung mit der Pfalz<sup>9</sup> und wohl noch mehr die Durchsetzung

<sup>7</sup> Ich verweise hier auf die Darstellung von Heribert Raab im Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin, Bd. V (Freiburg 1970) 503—507 (Literaturangaben: a. a. O. 480 f.) und auf K. O. Frhr. von Aretin, Heiliges Römisches Reich 1776—1806, Bd. I (Wiesbaden 1967) 34—51; 189—203 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 38).

<sup>8</sup> Zur Vorgeschichte der Münchener Nuntiatur vgl. F. Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur und der Nuntiaturstreit bis zum Emser Kongreß, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 14 (1908) 197—211 (Sonderdruck: Erlangen 1908, 1—15; ich zitiere im folgenden nach dem Sonderdruck) und B. Zittel, Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 1785—1934, in: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München (München 1960) 419—494, bes. 419—428.

<sup>9</sup> Vgl. G. Pfeilschifter-Baumeister, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770—1777 (Paderborn 1929) bes. S. 61—168 (= Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft der Görresgesellschaft, Bd. 52); ferner: Handbuch der Kirchengeschichte V 524—530 (Literaturangaben: a. a. O. 511).

staatskirchlicher Prinzipien in den österreichischen Erblanden unter Kaiser Joseph II.<sup>10</sup>, der weder nach den Rechten der Bischöfe noch nach denen der Kurie fragte und den Pius VI. auch durch seinen aufsehenerregenden persönlichen Besuch in Wien im Frühjahr 1782 nicht von seinem Weg abbringen konnte<sup>11</sup>, mochten den Papst dazu bewogen haben, ein Nachahmen der eigenmächtigen staatskirchlichen Politik Josephs II. durch Kurfürst Karl Theodor zu verhindern und sich damit zugleich einen beachtlichen Verbündeten im Reich zu verschaffen. Wenn die Kurie aber nun einmal dem Drängen des Kurfürsten entgegenkommen mußte, dann bot sich die Errichtung einer Nuntiatur als die für Rom günstigere Lösung gegenüber der Errichtung eines Landesbistums an; denn so konnte man hoffen, die vom Kurfürsten geforderte Neuordnung der pfalz-bayerischen Kirchenverhältnisse, die in der Person des päpstlichen Nuntius ihre hierarchische Spitze finden würde, unter römischer Kontrolle zu halten. Darüber hinaus mußte sich die Errichtung einer weiteren Nuntiatur als eine allgemeine Stärkung des kurialen Einflusses im Reich auswirken. Es bestanden ja schon Nuntiaturen in Wien und in Köln, und für das Bistum Konstanz war der Nuntius in Luzern zuständig<sup>12</sup>. Im Sommer 1784 wurden sich Papst und Kurfürst grundsätzlich über die Errichtung einer Nuntiatur einig, hielten dies aber bis zum nächsten größeren Nuntienwechsel geheim. Im Konsistorium vom 14. Februar 1785 gab dann der Papst neben der Neubesetzung einer Reihe von Nuntiaturen auch die Errichtung einer neuen Nuntiatur in München und die Ernennung des italienischen Prälaten Cesare Zoglio zum ersten Nuntius in München bekannt. Es dauerte dann aber noch bis zum Mai 1786, bis Zoglio in München eintraf<sup>13</sup>.

Die ersten Anfragen unruhig gewordener Bischöfe im Frühjahr 1785 wurden von der Kurie und vom Kurfürsten dahingehend beantwortet, daß der Papst dem Nuntius in München nur das übertragen habe, was bisher die Nuntien von Köln und Wien in den pfalz-bayerischen Landen

<sup>10</sup> Handbuch der Kirchengeschichte V 514—523 (Literaturangaben: a. a. O. 508—511); v. Aretin, Heiliges Römisches Reich I 137—147.

<sup>11</sup> Vgl. H. Schlitter, Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien und sein Aufenthalt daselbst, Wien 1892 (= Fontes Rerum Austriacarum, II. Diplomata et Acta, Bd. 47/1), und ders., Pius VI. und Josef II. von der Rückkehr des Papstes nach Rom bis zum Abschluß des Concordates, Wien 1894 (= Fontes Rerum Austriacarum, II. Diplomata et Acta, Bd. 47/2).

<sup>12</sup> Vgl. Walf, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens 117—120, bes. 120, Anm. 532.

<sup>13</sup> Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur 14 f. — Zoglio kam am 20. Mai 1786 in München an; sein erster Bericht aus München ist datiert auf den 23. Mai 1786 (Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Nunziatura di Baviera 14; im folgenden zitiert: AV, S. S. Baviera).

zu besorgen gehabt hätten<sup>14</sup>. In Wirklichkeit gingen die Absichten des Kurfürsten und die Zugeständnisse der Kurie viel weiter. Das Ziel des Kurfürsten bei der Errichtung der Nuntiatur war die Ersetzung der kirchlichen Jurisdiktion der Fürstbischöfe durch die des Nuntius, der vom Kurfürsten finanziell abhängig war — Nuntius Zoglio wurde tatsächlich zum größeren Teil von Pfalz-Bayern besoldet<sup>15</sup> — und der außerdem engstens mit dem kurfürstlichen Geistlichen Rat zusammenarbeiten sollte. Die Stellung des Nuntius war gleichsam die eines Erzbischofs für die wittelsbachischen Lande. Die Ausübung der Nuntiaturgerichtsbarkeit, vor allem der mit der erzbischöflichen Jurisdiktion konkurrierenden Nuntiaturgerichtsbarkeit in der zweiten Instanz, und die Ausübung von Dispensvollmachten waren daher aus der Sicht des Kurfürsten Karl Theodor unaufgebbare Rechte der neuen Nuntiatur. Mit der Regierungsverordnung vom 26. Mai 1786 wurden die pfalz-bayerischen Untertanen und Geistlichen angewiesen, sich in den entsprechenden Fällen künftig an die Nuntiatur in München zu wenden<sup>16</sup>. Von vornherein bestand die Regierung auf der alleinigen Zuständigkeit der neuen Nuntiatur für alle pfalz-bayerischen Territorien, ohne die Einwände wegen Jülich und Berg, wo die Kölner Nuntiatur ja viel näher lag, gelten zu lassen<sup>17</sup>. Die Kurie unterstützte diese Ziele pfalz-bayerischer Kirchenpolitik und bremste ihren Nuntius Zoglio lediglich da, wo die landesherrliche Kirchenhoheit sich zu sehr in den Vordergrund schob<sup>18</sup>.

Am meisten beunruhigt durch die neue Nuntiatur zeigte sich von Anfang an der Erzbischof von Salzburg, Hieronymus Colloredo, und er war es auch, der unbeirrt und hartnäckig bis zum Schluß an seiner ablehnenden Haltung festhielt<sup>19</sup>. Am 3. März 1785 wandte sich der Erzbischof von Salzburg an seinen Kollegen in Mainz, der als Kurfürst und Reichserzkanzler sowie als Metropolit der größten Kirchenprovinz im Reich eine

---

<sup>14</sup> Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur 38 f.

<sup>15</sup> Zittel, Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 426.

<sup>16</sup> Die Verordnung vom 26. Mai 1786 wurde am 30. Mai 1786 in der „Münchener Zeitung“ LXXXV 337 veröffentlicht; eine Abschrift liegt dem Nuntiaturreport Zoglios vom 30. Mai 1786 bei (AV, S. S. Baviere 14).

<sup>17</sup> Vgl. Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur 82 und G. J. Jansen, Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit. Nuntiaturstreit und Emser Kongreß (Wanne-Eickel 1933) 20—23.

<sup>18</sup> Anweisungen des Kardinalstaatssekretärs Buoncompagni an Zoglio vom 9. Dez. 1786 (AV, S. S. Baviere 42) und 21. April 1787 (AV, S. S. Baviere 43).

<sup>19</sup> Vgl. Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur 31 f. — Zu Erzbischof Colloredo verweise ich außerdem auf H. Wagner, Die Aufklärung im Erzstift Salzburg, Salzburg-München 1968 (= Salzburger Universitätsreden, Heft 26).

sehr wichtige, wenn nicht die führende Rolle in der Reichskirche einnahm, allerdings eifersüchtig beobachtet von seinen erzbischöflichen Kollegen in Köln, Trier und Salzburg. Erzbischof Colloredo bat den Mainzer Kurfürsten, Friedrich Karl Joseph von Erthal, um Stellungnahme und regte ein gemeinsames Vorgehen des gesamten Reichsepiskopats in der Nuntiaturfrage an<sup>20</sup>. Mainz antwortete am 11. März 1785<sup>21</sup>. In diesem umfangreichen Schriftstück aus der Feder des Mainzer Weihbischofs Valentin Heimes<sup>22</sup> sind bereits die Hauptargumente der erzbischöflichen Opposition und die wichtigsten Schritte ihres späteren Vorgehens enthalten. Heimes argumentiert, daß die Absendung eines Nuntius mit lediglich diplomatischem Charakter nicht zu beanstanden sei. Es sei aber zu vermuten, daß der neue Nuntius mit Jurisdiktionsvollmachten ausgestattet (nach damaligem Sprachgebrauch: ein Nuntius mit Fakultäten) sei, da in diesem Punkt kuriale und pfalz-bayerische Interessen übereinstimmen. Ausgehend von der episkopalistischen Auffassung über die Kirchenverfassung, daß in den Diözesen nur dem Ordinarius die Hirtengewalt zustehe und daß die Befugnisse des Papstes in seiner Eigenschaft als allgemeines Haupt der Kirche „sich auf die oberste Inspection und auf gewisse Jura reservata beschränken“, folgert Heimes, daß der Papst nicht befugt sei, ohne Notwendigkeit und nach seinem Gutdünken Nuntien mit Jurisdiktionsvollmachten zu senden. Bezüglich des taktischen Vorgehens schlägt Heimes — und damit der Erzbischof von Mainz — vor: 1. Mainz und Salzburg und ihre Suffragane — damit war fast der gesamte Reichsepiskopat erfaßt — sollen in Rom anfragen, ob der neue Nuntius mit oder ohne Jurisdiktionsvollmachten nach München kommen werde, und sie sollen gleichzeitig nachdrücklich betonen, daß die Ausübung der Nuntiaturgerichtsbarkeit mit den Rechten der Reichskirche unvereinbar sei. 2. Sollte die Kurie keine oder nur eine unbefriedigende Antwort erteilen, müßten sich alle von der neuen Nuntiatur betroffenen Bischöfe und Erz-

---

<sup>20</sup> Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Mainzer Erzkanzlerarchiv, Religionsachen 38 (im folgenden zitiert: Wien, MEA). — Da im Verlauf des Nuntiaturstreits die vier Erzbischöfe bald dazu übergingen, sich gegenseitig alle einschlägigen Schriftstücke in Abschrift zuzuschicken, kann man die ganze Korrespondenz verhältnismäßig bequem an einem Ort benutzen; ich benutze vorzugsweise den Mainzer Bestand (in Wien, MEA).

<sup>21</sup> Wien, MEA, Religionssachen 38. Vgl. auch Endres, die Errichtung der Münchener Nuntiatur 32 f.

<sup>22</sup> Über diesen interessanten und bedeutsamen Mann gibt es leider noch keine Monographie. Ich verweise hier auf den kurzen Artikel von A. Brück LThK V (2. Aufl., Freiburg 1960) 172 f. und auf Heribert Raab, Valentin Heimes' Informativprozeß anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Worms (1780) und Mainz (1782), in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 7 (1955—57) 172—189.



bischöfe in einer nachdrücklichen Vorstellung an den Kaiser wenden. 3. Da dieser Schritt voraussichtlich ergebnislos bleiben würde, mußten sich die geistlichen Fürsten an den Reichstag wenden und vom gesamten Reich den Schutz der Verfassung der Reichskirche verlangen.

Dieser Mainzer Plan wurde von Salzburg gutgeheißen, und beide Erzbischöfe wandten sich in diesem Sinn an ihre Suffragane. Doch nun verweigerten die meisten Bischöfe ihre Mitwirkung; auch die Erzbischöfe von Trier und Köln waren nicht bereit, mitzutun. Mainz, Salzburg und Freising verwirklichten aber doch den ersten Schritt des Mainzer Planes, erhielten aber eine Antwort, die sie weder dem Inhalt noch der Form nach beruhigen konnte<sup>23</sup>. Ein zweiter Vorstoß, an dem sich nun auch Franz Ludwig von Erthal, der Bruder des Mainzer Kurfürsten, als Bischof von Bamberg und Würzburg sowie der Bischof von Eichstätt und vorübergehend auch der Erzbischof von Trier beteiligten, endete ebenfalls negativ<sup>24</sup>. Köln hielt sich noch zurück, da Kurfürst-Erzbischof Max Franz, der Bruder Kaiser Josephs II., ein eigenes Projekt verfolgte, das auf seine Weise den Haupteinfluß der Kölner Nuntiatur auf die Verwaltung der Kölner Kirchenprovinz beseitigt hätte. Er bemühte sich um die Schaffung eines obersten kirchlichen Appellationsgerichts für die Kirchenprovinz Köln, dessen Richter aus der Kirchenprovinz genommen und vom Papst bevollmächtigt werden sollten (sog. *judices delegati in partibus*)<sup>25</sup>. Dieser Kölner Plan stand zwar in Einklang mit einer Bestimmung des Konzils von Trient<sup>26</sup> und mit der Konstitution „*Quamvis paternae*“ Papst Benedikts XIV. vom 26. August 1741<sup>27</sup>, stieß aber trotzdem auf den entschiedenen Widerstand Papst Pius' VI. Erst als Max Franz weder die päpstliche Bevollmächtigung seines Appellationsgerichts noch die weitere Zugehörigkeit seiner Diözesananteile in Jülich und Berg zur Kölner Nuntiatur durchsetzen konnte, schloß er sich dem Vorgehen von Mainz und Salzburg gegen die Nuntiatoren an. Ihm folgte im Schlepptau der Trierer Erzbischof Clemens Wenzeslaus (zugleich als Bischof von Augsburg Suffragan des Erzbischofs von Mainz), dessen Verhalten im weiteren Verlauf des Nuntiaturstreits durch Mangel an Selbständigkeit und Standfestigkeit gekennzeichnet blieb. Anfang Oktober 1785 trug Max Franz von Köln seinem kaiserlichen Bruder in Wien die Vorstellungen

<sup>23</sup> Vgl. Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur 38.

<sup>24</sup> Endres, a. a. O. 39—41.

<sup>25</sup> Jansen, Kurfürst-Erzbischof Max Franz 8—19.

<sup>26</sup> Sessio 25, cap. 10 de ref. gen. (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose — Bologna, 2. Aufl. Freiburg 1962, 767).

<sup>27</sup> *Bullarium Benedicti Papae XIV.*, Tom I (Romae 1746) 66—68, Nr. 28.

der Erzbischöfe vor<sup>28</sup>. Die Antwort des Kaisers war das Reskript vom 12. Oktober 1785, in dem Joseph II. die Jurisdiktion der Nuntien verwarf, nur ihren diplomatischen Charakter anerkannte und im übrigen den Reichsepiskopat zur gemeinsamen Wiederherstellung und Wahrung ihrer ursprünglichen bischöflichen Rechte aufforderte<sup>29</sup>.

Die Erzbischöfe zögerten nicht, sofort die Konsequenzen aus dem kaiserlichen Reskript zu ziehen und ihre ursprünglichen Rechte, wie sie sie verstanden, wieder zu beanspruchen und auszuüben. Sie verboten, soweit das wie in Mainz nicht schon vorher geschehen war, die Appellationen und Rekurse an die Nuntiattribunale und schrieben für alle Verfügungen und Verleihungen der kurialen Behörden die erzbischöfliche Genehmigung vor<sup>30</sup>. Da sich das gemeinsame Vorgehen des Reichsepiskopats bisher nicht hatte erreichen lassen, wollten die vier Erzbischöfe sich zunächst einmal untereinander darüber verständigen, welche „ursprünglichen Rechte“ der deutsche Episkopat gegenüber der Kurie wieder geltend machen und auf welche Weise er seine Ansprüche durchsetzen sollte. Nach schwierigen Vorverhandlungen kam es dann zum sog. Emser Kongreß<sup>31</sup>. Am 24. Juli 1786 trafen sich in Bad Ems an der Lahn die Deputierten der vier Erzbischöfe: Weihbischof Valentin Heimes von Mainz, Official Joseph Ludwig Beck von Trier<sup>32</sup>, Generalvikar Georg Heinrich von Tautphaeus von Münster für Köln und der Geistliche Rat Johann Michael Bönike von Salzburg. Diese vier Deputierten besaßen nicht nur das Vertrauen ihrer Erzbischöfe, sondern waren auch theologisch und ka-

---

<sup>28</sup> Jansen, Kurfürst-Erzbischof Max Franz 24.

<sup>29</sup> Den Text dieses Reskriptes siehe bei: Des kurtrierischen Geistlichen Rats Heinrich Aloys Arnoldi Tagbuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier Erzbischöflichen deutschen Herrn Deputirten die Beschwerde der deutschen Nat Zion gegen den Römischen Stuhl und sonstige geistliche Gerechtsame betr. 1786, hgb. von M. Höhler (Mainz 1915) 277—279, Anlage IX (im folgenden zitiert: Höhler, Tagbuch).

<sup>30</sup> Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur 68—75.

<sup>31</sup> Vgl. dazu außer der in Anm. 29 genannten Arbeit von M. Höhler noch Endres, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur 91—116; Jansen, Kurfürst-Erzbischof Max Franz 39—67.

<sup>32</sup> Official J. L. Beck wurde begleitet und überwacht vom Geistlichen Rat Heinrich Aloys Arnoldi, dem wir eine der wichtigsten Quellen zum Emser Kongreß verdanken, die von M. Höhler, allerdings in etwas eigenwilliger Form, ediert wurde (vgl. Anm. 29). Daß Arnoldi Beck überwachen sollte, geht aus dem Bericht des kaiserlichen Legationssekretärs am Mittelrhein, Kornrumpf, an die Reichskanzlei vom 24. Juli 1786 hervor (Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Romana Gravamina 1785/86). Wie Nachprüfungen im Trierer Bistumsarchiv ergaben, stammte Heinrich Aloys Arnoldi aus Eltz. Eine Verwandtschaft mit dem aus Badem (Kreis Bitburg) stammenden späteren Trierer Bischof Wilhelm Arnoldi (1842—1864) dürfte auszuschließen sein.

nonistisch gebildet und seit Jahren in den jeweiligen geistlichen Regierungen mit diesen Problemen befaßt. Auf der Grundlage der Koblenzer Gravamina von 1769, mit denen sich damals die Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier gegen Eingriffe der Kölner Nuntiatur zu wehren gesucht hatten<sup>33</sup>, wurden die anstehenden Probleme beraten. Das Ergebnis der teilweise schwierigen Verhandlungen — den Erzbischöfen von Köln und Trier waren manche Artikel doch zu radikal geraten — wurde in der sog. Emser Punktation festgehalten, die am 25. August 1786 von den Deputierten unterzeichnet, danach von den Erzbischöfen bestätigt und am 10. September von Kurmainz an den Kaiser weitergeleitet wurde<sup>34</sup>.

Die Emser Punktation gilt als das Programm der episkopalistischen Bewegung im Reich im 18. Jahrhundert. Aus dem Inhalt der 22 Artikel, die bald auch gedruckt der Öffentlichkeit bekannt wurden<sup>35</sup>, sollen hier nur jene Passagen angeführt werden, die für den weiteren Verlauf des Nuntiaturstreits Bedeutung erlangt haben. In der Einleitung wird nach der Berufung auf das kaiserliche Reskript vom 12. Oktober 1785 über die Stellung des Papstes in der Kirche ausgeführt: „Der Römische Papst ist und bleibt zwar immer der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einigkeit und ist von Gott mit der hierzu erforderlichen Jurisdiktion versehen, dem alle Katholiken immer den kanonischen Gehorsam mit voller Ehrerbietung leisten müssen.“ Alle übrigen Vorrechte des päpstlichen Stuhles, die mit dem Primat, wie er in den ersten christlichen Jahrhunderten bestand, nicht gegeben waren, sondern aus den pseudoisidorischen Dekretalen zum Nachteil der Bischöfe abgeleitet wurden, müssen in Zukunft als Eingriffe der römischen Kurie in die

---

<sup>33</sup> Höhler, Tagbuch 30—46 (Darstellung), 253—265, Anlage III (Text).

<sup>34</sup> Höhler, Tagbuch 171—183 (Text); vgl. auch ebd. 166 und 168—171. — Am 26. August wurde auch noch eine zweite Punktation in Ems unterzeichnet, die sich mit einer Disziplinarreform der Reichskirche befaßte und von den Erzbischöfen geheimgehalten wurde. Da sich aber bald das Gerücht von zusätzlichen geheimen Emser Abmachungen verbreitete, wurde das Mißtrauen der Kurie und der Bischöfe gegen die Erzbischöfe noch verstärkt. Den Text dieser 2. Punktation siehe bei Höhler, Tagbuch 92—106.

<sup>35</sup> Die Emser Punktation wurde rasch bekannt, nachdem der Bischof von Speyer sein „Antwortschreiben Seiner Hochfürstl. Gnaden zu Speyer an Seine Kurfürstliche Gnaden zu Maynz, Bruchsal, 18. Mai 1787“ auch gedruckt verbreiten ließ (vgl. Höhler, Tagbuch 207—221; Text: a. a. O. 295—314, Anlage XVIII). Der Bischof von Speyer setzte in dieser Schrift nämlich neben den Wortlaut der Emser Punktation den Text seiner Einwendungen zu den einzelnen Artikeln. Auszugsweise war die Punktation schon im Oktober 1786 im „Hamburger Journal“ veröffentlicht worden (vgl. Höhler, Tagbuch 185 f.).

Rechte der Bischöfe betrachtet und abgelehnt werden<sup>36</sup>. Von dieser Voraussetzung aus wurde in den ersten beiden Artikeln festgestellt, daß jeder Bischof „vermöge der von Gott erhaltenen Gewalt zu binden und zu lösen“ die Vollmacht hat, Dispensen zu erteilen, wo es erforderlich ist. Ein Rekurs der Diözesanen nach Rom unter Umgehung der direkten geistlichen Oberen ist daher verboten. In Artikel IV wurden nun daraus für Rom sehr unangenehme Folgerungen gezogen: „Dieses vorausgesetzt, werden

a) die sogenannten *facultates quinquennales*<sup>37</sup> hinfüro von dem Römischen Hofe nicht mehr begehrt, sondern in den darin enthaltenen Fällen die erforderlichen Dispensen, wenn kanonische Beweggründe im Mittel liegen, vom Bischofe erteilet; jene Dispensen, die auswärts erlangt werden, sollen kraftlos sein;

b) auch die übrigen Römischen Bullen, Brevien, oder sonstige päpstliche Verfügungen verbinden ohne gehörige Annahme der Bischöfe nicht; ohne diese sollen

c) auch die Erklärungen, Bescheide und Verordnungen der Römischen Kongregationen, wie sie immer genannt werden mögen, in Deutschland nicht anerkannt werden; ebenso hören

d) die Nuntiaturen in Zukunft völlig auf. Die Nuntii können nichts anders als päpstliche Gesandten sein und dürfen nach der von Sr. Majestät unter dem 12. Oktober 1785 erteilten allerhöchsten Erklärung, welche sich auf die Kirchen- sowohl als Reichs-Fundamentalgesetze gründet, keine *actus jurisdictionis voluntariae* oder *contentiosae* mehr ausüben<sup>38</sup>.“ Demgemäß soll der Informativprozeß für neugewählte Bischöfe nicht mehr vom Nuntius, sondern vom Konsekrator des neuen Bischofs durchgeführt werden<sup>39</sup>. In Artikel XXII wurde schließlich angedeutet, daß die Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands erst, wenn die Bestimmungen der

---

<sup>36</sup> Höhler, Tagbuch 171 f. — Zu dem angesprochenen Problem vgl. neuestens Horst Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudo isidorischen Fälschungen (Stuttgart 1972) 13—22 (= *Monumenta Germaniae Historica*, *Schriften* XXIV/1).

<sup>37</sup> *Quinquennalfakultäten* sind besondere, auf jeweils fünf Jahre verliehene und daher alle fünf Jahre zu erneuernde Vollmachten der Kurie für die Bischöfe und beziehen sich besonders auf das Dispenswesen (z. B. *Ehedispense*) und auf reservierte Fälle bei der Absolution. Vgl. im übrigen Leo Mergentheim, *Die Quinquennalfakultäten pro foro externo*. Ihre Entstehung und Einführung in den deutschen Bistümern. Zugleich ein Beitrag zur Technik der Gegenreformation und zur Vorgeschichte des Febronianismus, 2 Bde., Stuttgart 1908 (= *Kirchenrechtliche Abhandlungen* 52—55).

<sup>38</sup> Höhler, Tagbuch 174.

<sup>39</sup> Höhler, Tagbuch 180: Art. XVI.



Emser Punktation mit dem Beistand des Kaisers verwirklicht seien, fähig und entschlossen seien, „die Verbesserung der Kirchendisziplin durch alle ihre Teile nach gemeinschaftlichen Grundsätzen alsbald vorzunehmen“<sup>40</sup>.

Kaiser Joseph II. bestätigte den Empfang der Punktation, mahnte die Erzbischöfe aber, sich sowohl mit ihren Suffraganbischöfen als auch mit den betroffenen weltlichen Reichsständen über die Emser Punktation zu einigen<sup>41</sup>. Eine gewisse Zurückhaltung des Kaisers gegenüber den Ergebnissen des Emser Kongresses ist unverkennbar. Es zeigte sich nun sehr rasch, daß der Emser Kongreß als rein erzbischöfliches Unternehmen ein schwerer psychologischer Fehler war. Es kam zu einer bischöflichen Gegenbewegung unter Führung des Speyerer Bischofs August von Limburg-Styrum<sup>42</sup>. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Bischöfe dem Papst, der Kurie und den Nuntien mehr Rechte hätten einräumen wollen als die Erzbischöfe. Die Überlegungen der Bischöfe kommen besonders klar im Votum der Mehrheit der Würzburger Geistlichen Regierung für Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, erstellt gegen Ende 1789, zum Ausdruck: Die Nuntiaturgerichtsbarkeit sei zwar weder reichsrechtlich noch kirchenrechtlich begründet, man müsse aber aus politischen Gründen die Jurisdiktion der Nuntien beibehalten, um nicht Gefahr zu laufen, durch die Schwächung der päpstlichen Gewalt die Position und Jurisdiktion des Erzbischofs zu stärken; der ferne Papst sei dem nahen Erzbischof vorzuziehen<sup>43</sup>.

Die Durchsetzung des Emser Programms erlitt einen noch schlimmeren Stoß, als auch der Erzbischof von Mainz vorübergehend aus der Front gegen die Nuntiaturen ausschied. Es gelang der Kurie mit Hilfe Preußens und des Fürstenbundes, dessen Mitglied Mainz war, anlässlich der Wahl Dalbergs zum Koadjutor von Mainz im Frühjahr 1787 den Erzbischof und seinen Nachfolger in einem Geheimvertrag darauf zu verpflichten, das Emser Programm aufzugeben und den Kampf gegen die Nuntiaturen einzustellen<sup>44</sup>. Das unverfrorene Vorgehen des Münchener

---

<sup>40</sup> Höhler, Tagbuch 183.

<sup>41</sup> Höhler, Tagbuch 190 f.

<sup>42</sup> Höhler, Tagbuch 194—196.

<sup>43</sup> Dieses Votum ist nur noch in einer Abschrift erhalten: Ordinariatsarchiv Bamberg, Fundbuch I, A 44: „Würzburgisches Gutachten die Nuntiatursache betr.“

<sup>44</sup> Die Garantie des preußischen Königs Friedrich Wilhelm II. für ein entsprechendes Verhalten des Mainzer Erzbischofs und seines künftigen Koadjutors vom 14. Mai 1787 siehe bei M. L e h m a n n, Preußen und die katholische Kirche, VII (Leipzig 1894) 720—722, Nr. 578. — Zum ganzen Vorgang vgl. v. A r e t i n, Höhepunkt und Krise des deutschen Fürstenbundes. Die Wahl Dalbergs zum Koadjutor von Mainz (1787), in: Historische Zeitschrift 196 (1963) 36—73.

Nuntius gab Mainz aber bald den Vorwand, erneut die Seiten zu wechseln<sup>45</sup>. Im Sommer 1788 hielt es Kaiser Joseph II. im Interesse seiner gegen Preußen gerichteten Reichspolitik für richtig, sich der Erzbischöfe anzunehmen, und überwies die Nuntiaturfrage an den Reichstag<sup>46</sup>. Noch waren die Erzbischöfe und mit ihnen Preußen als Verbündeter von Kurmainz an einer gütlichen Einigung zwischen dem Papst und den deutschen Erzbischöfen interessiert, und die Emser Punktation wie die Verweisung der Nuntiaturfrage an den Reichstag wurden nur als Druckmittel gegen Rom verwendet, um den Papst zu Zugeständnissen an die Erzbischöfe zu bewegen. In diesem Sinn wandten sich die vier Erzbischöfe im Herbst 1788 einzeln an den Papst<sup>47</sup>, und Preußen bemühte sich weiter zugunsten der Erzbischöfe, da die Behandlung der Nuntiaturfrage auf dem Reichstag dem Kaiser einen Pluspunkt bei den geistlichen Ständen eingebracht hätte<sup>48</sup>.

Pius VI. antwortete erst gegen Ende des Jahres 1789 mit einem ausführlichen gemeinsamen Schreiben an die vier Erzbischöfe, das gleichzeitig auch als Buch gedruckt und durch die Nuntien an die Reichsstände verschickt wurde<sup>49</sup>. Die Antwort des Papstes war ein hartes Nein auf alle Vermittlungsversuche. Daher wurde nun durch Mainz die Behandlung der Nuntiaturfrage vor dem Reichstag ernsthaft vorbereitet. Eine inoffizielle Umfrage bei den Reichsständen um die Jahreswende 1789/90 ergab eine deutliche Stimmenmehrheit für die Position der Erzbischö-

---

<sup>45</sup> Neben der offenen Mißachtung der Diözesanrechte des Freisinger Bischofs durch den Nuntius handelte es sich vor allem um die Aktivität der Nuntiaturkommissare in der Rheinpfalz und in Jülich/Berg sowie um die neue Form der Besteuerung des Kirchengutes in Bayern. Vgl. v. Aretin, Heiliges Römisches Reich I 418—420.

<sup>46</sup> Das kaiserliche Dekret erging am 9. August 1788 und wurde von Kurmainz am 22. Aug. 1788 allen Reichsständen zur Kenntnis gebracht. Vgl. im übrigen Jansen, Kurfürst-Erzbischof Max Franz 118—121.

<sup>47</sup> Trier am 18. Nov. 1788, Salzburg am 24. Nov., Mainz am 26. Nov. und Köln am 28. Nov. 1788 (Entwurf des Mainzer und Kopien der übrigen drei Schreiben in Wien, MEA, Religionssachen 39).

<sup>48</sup> Zahlreiche einschlägige Vorstöße von preußischer Seite vom Sommer 1788 bis in das Jahr 1790 hinein siehe bei M. Lehmann, Preußen und die katholische Kirche, VI (Leipzig 1893) 284 ff.

<sup>49</sup> Die Antwort des Papstes, datiert auf den 14. Nov. 1789, erreichte die Erzbischöfe erst gegen Ende Dezember. Sie wurde gleichzeitig als Druckausgabe in mehreren hundert Exemplaren von den Nuntien an die Reichsstände verteilt und trug den Titel: „Responsio Pii VI. P. M. ad Metropolitanos Moguntin. Treviren. Colonien. et Salisburgens. super Nunciaturis Apostolicis. Romae 1789.“ Sie hatte 570 Seiten und wurde 1790 nachgedruckt.

fe<sup>50</sup>. Bevor die Frage aber tatsächlich verhandelt werden konnte, starb Kaiser Joseph II. am 20. Februar 1790. Weitere günstige Ansätze der Erzbischöfe, durch eine Änderung der kaiserlichen Wahlkapitulation die Nuntiaturgerichtsbarkeit zu beseitigen<sup>51</sup>, wurden von den Kriegen mit dem revolutionären Frankreich, von der Säkularisation und dem Ende des Reiches und auch der Reichskirche in ihrer bisherigen Form zunichte gemacht.

## II. Die Verbindung des Nuntiaturstreits mit dem deutschen Episkopalismus

Aus den bisherigen Ausführungen sollte schon deutlich geworden sein, daß es im Nuntiaturstreit nicht nur um kirchenpolitische Tagesfragen ging, sondern daß beide Seiten sehr wohl die grundsätzliche Bedeutung dieser Auseinandersetzung für das gegenseitige Verhältnis von Bischofsamt und Papstgewalt erkannten. Mit dieser Feststellung soll keineswegs bestritten oder verschleiert werden, daß im Nuntiaturstreit auch auf seiten der Erzbischöfe handfeste Interessenpolitik betrieben wurde und daß manche Ziele der erzbischöflichen Politik eine besondere, durch die Epoche der Aufklärung bestimmte Färbung aufwiesen. Ich möchte hier nur auf drei Komplexe verweisen, die Ausbruch und Verlauf des Nuntiaturstreits in nicht geringem Maße mitgeprägt haben: 1. Die Doppelrolle der geistlichen Fürsten als Fürsten und Bischöfe verdeckte etwas die Tatsache, daß es so etwas wie ein geistliches Landeskirchentum gab, das heißt daß auch manche Mitglieder des Reichsepiskopats wie die weltlichen Reichsfürsten die Alleinbestimmenden in ihrem Territorium — in weltlichen wie in geistlichen Angelegenheiten — sein wollten und als aufgeklärte Fürsten Störungen ihrer Regierung durch Außenstehende (den

---

<sup>50</sup> Von den acht Kurfürsten stimmten sechs für den Mainzer Antrag, einer war dagegen, einer war noch unbestimmt. Im Reichsfürstenrat stimmten von den 37 geistlichen Ständen 16 für Mainz, 7 dagegen, 14 waren noch unbestimmt; von den 63 weltlichen Ständen stimmten 42 für Mainz, 6 dagegen, 15 waren noch unbestimmt (Wien, MEA, Religionssachen 40: Schreiben des Erzbischofs von Mainz an seinen Reichstagsgesandten v. Strauß vom 31. Januar 1790).

<sup>51</sup> Vgl. v. Aretin, Heiliges Römisches Reich I 424 f. — Die neue Fassung des Artikels XIV der kaiserlichen Wahlkapitulation siehe bei Lehmann, Preußen und die katholische Kirche VI 510—512.

Nuntius oder die Kurie) nicht mehr hinnehmen zu können glaubten<sup>52</sup>. 2. Die Rolle der Reichsbischöfe als Fürsten stärkte natürlich auch ihr Selbstbewußtsein als Bischöfe gegenüber Nuntien und Papst. Das galt in verstärktem Maß für die rheinischen Erzbischöfe, die als Kurfürsten — unabhängig von der Größe ihres Territoriums — auch im 18. Jahrhundert eine bedeutende Stellung in der Reichsverfassung einnahmen. 3. Das Verhältnis zwischen der Reichskirche und der Kurie war schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts so getrübt, daß die rheinischen Erzbischöfe 1673 ihre „Gravamina“ in einer Beschwerdeschrift zusammenfaßten; die Mißhelligkeiten dauerten an und führten dazu, daß man anläßlich der Wahl Kaiser Karls VII. im Jahre 1742 bei der Formulierung der Wahlkapitulation wieder auf die „Gravamina nationis Germanicae“ aus dem 16. Jahrhundert zurückgriff<sup>53</sup>. Die Führer der Reichskirche wurden in ihrem antikurialen Ressentiment noch bestärkt, als sich die Kurie nach dem Tode Papst Benedikts XIV. (1758) und besonders unter dem Pontifikat Pius' VI. (1775—1799) gegen die Aufklärung abkapselte und sich auch berechtigten Reformwünschen der Reichskirche verschloß<sup>54</sup>.

Bei aller Betonung der zeitbedingten Phänomene des Nuntiaturstreits dürfen jedoch nicht seine grundsätzliche Bedeutung und seine Verbindung zu früheren Epochen der Kirchengeschichte übersehen werden. So wenig man an der Kurie die großen Päpste des Hochmittelalters und die Kanonisten des Spätmittelalters mit ihren Aussagen über den Umfang der päpstlichen Macht vergessen hatte, so wenig war an den erzbischöflichen Kurien, besonders am Rhein, das Wissen um die Macht und die Position eines Kurfürst-Erzbischofs in früheren Zeiten untergegangen. Das tritt in den Denkschriften und Argumentationen der politisch führenden Persönlichkeiten und ihrer Berater und nicht weniger in den unzähligen gedruckten Streitschriften zur Nuntiaturfrage deutlich zutage<sup>55</sup>. Als Beispiel soll hier das Schreiben des Kurfürsten von Mainz an die Reichs-

---

<sup>52</sup> In diese Richtung weisen sowohl die durchgängige Bezeichnung des Nuntiaturtribunals als eines „ausländischen“ Gerichts durch die Erzbischöfe im Nuntiaturstreit als auch die oben erwähnten Bemühungen um eine Neuordnung der Appellationsgerichtsbarkeit für das Erzbistum Köln durch Max Franz.

<sup>53</sup> Vgl. v. Aretin, Heiliges Römisches Reich I 41, und L. A. Veit, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus, I. Hälfte, Freiburg 1931 (= Kirchengeschichte, hrsg. v. J. P. Kirsch IV/1) 296 f. und 301.

<sup>54</sup> Vgl. v. Aretin, Papsttum und moderne Welt (München 1970) 15—19.

<sup>55</sup> Ein Umschlagplatz dieser Streitschriftenliteratur war der Reichstag in Regensburg. So findet man einen großen Teil dieser Schriften als Beilagen zu den Berichten z. B. des Würzburger Reichstagsgesandten (Staatsarchiv Würzburg, Reichssachen Nr. 260—266, bzw. Würzburg, Reichstagsgesandtschaft Nr. 141—148).



stände vom 25. August 1788 dienen, in dem Kurmainz als Reichserzkanzler die Reichsstände von der Überweisung der Nuntiaturfrage an den Reichstag durch den Kaiser unterrichtet und zugleich die Position der Erzbischöfe in dieser Angelegenheit begründet<sup>56</sup>. In seiner Argumentation geht das Mainzer Schreiben aus von den Rechtsverhältnissen der als Ideal und Norm verstandenen frühen Kirche, das heißt von der Zeit vor der Einführung der pseudoisidorischen Dekretalen, deren Entstehung und Durchsetzung unhistorisch und einseitig der Herrschaft der römischen Kurie angelastet werden<sup>57</sup>. Den eigentlichen Kern- und Angelpunkt der Argumentation des Mainzer Schreibens wie aller Traktate der erzbischöflichen Partei bildet jedoch der Rückgriff auf den Episkopalismus zur Zeit der Reformkonzilien, wobei für die Nuntiaturfrage besonders die Reform des kirchlichen Prozeß- und Appellationswesens durch die 31. Sessio des Konzils von Basel vom 24. Januar 1438 herangezogen wurde<sup>58</sup>. Dieses Dekret war in der sog. Mainzer Akzeption vom 26. März 1439 vom Reich angenommen worden<sup>59</sup>, und Papst Eugen IV. hatte seinerseits in den sog. Fürstenkonkordaten von 1446/47 die Mainzer Akzeptionsurkunde anerkannt<sup>60</sup>. Die schwierige Frage der Rechtsgültigkeit sowohl der Mainzer Akzeption als auch der Fürstenkonkordate lösten die Episkopalisten des 18. Jahrhunderts zu ihren Gunsten, indem sie beide zusammen mit den unangezweiften Wiener Konkordaten von 1448 als die „Concordata nationis Germanicae“ und damit als die Kurie und die Reichskirche gleicherweise bindendes Recht ansahen<sup>61</sup>. Neben den grundlegenden Aussagen der Konkordate des 15. Jahrhunderts beruft sich das Mainzer Schreiben aber auch auf die permanenten Vorstöße des Reiches und der Reichskir-

<sup>56</sup> Dieses Mainzer Zirkularschreiben, das im Herbst 1788 auch im Druck verbreitet wurde, ist in der an Brandenburg-Preußen gerichteten Fassung veröffentlicht bei Lehmann, Preußen und die katholische Kirche VI 290–301, Nr. 255; fast identisch damit ist die an Braunschweig-Hannover gerichtete Fassung, veröffentlicht bei v. Aretin, Heiliges Römisches Reich II 183–192.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen, I 14–21.

<sup>58</sup> Sessio XXXI, cap. 1 (Mansi XXIX, 159 f.).

<sup>59</sup> A. Werminghoff, Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter, Stuttgart 1910 (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 61) 33–85; Text der Akzeption: a. a. O. 162–168, bes. 167.

<sup>60</sup> Vgl. H. Raab, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland (Wiesbaden 1956) 37–39 (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Heft 1; im folgenden zitiert: Raab, Concordata).

<sup>61</sup> Zu dieser schwierigen Frage vgl. Raab, Concordata 30–46, 125–157, und H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche (4. Aufl. Köln-Graz 1964) 481 f.

che gegen Kurie und Nuntien, angefangen von den „Gravamina nationis Germanicae“ der Reichstage von 1521 und 1523 über den Westfälischen Frieden von 1648, die kaiserliche Wahlkapitulation von 1654 und das kurfürstliche Kollegiatschreiben von 1764 bis hin zum Reskript Kaiser Josephs II. vom 12. Oktober 1785<sup>62</sup>.

In dem Mainzer Schreiben vom 25. August 1788 wird also die These von der ununterbrochenen episkopalistischen Tradition der Reichskirche vom Spätmittelalter bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert vertreten und damit gleichzeitig der Kurie und den Nuntiatoren der friedliche, das heißt unangefochtene Besitz ihrer vermeintlichen Rechte abgesprochen. Uns interessiert hier nicht der historische und kirchenrechtliche Beweiswert dieser Argumentation, sondern die Tatsache, daß die Führer des Episkopalismus am Ende des 18. Jahrhunderts selbst die Verbindungslinien vom Nuntiaturstreit zu den Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts zogen. Reformation und Gegenreformation bedeuten zwar einen Rückschlag in der Entwicklung des reichskirchlichen Episkopalismus, aber nicht das Ende. Der Mainzer Kurfürst Johann Philipp von Schönborn (1647–73), der sich nach dem Dreißigjährigen Krieg um die episkopalistische Ausprägung der Reichskirche bemühte, knüpfte bewußt an die Bemühungen seiner Vorgänger in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an und setzte damit auch für seine Nachfolger ein Leitbild<sup>63</sup>.

Nicht weniger wichtig als die Übernahme des episkopalistischen Erbes in den Bereich der Politik war die Aufnahme und Weiterentwicklung dieses Erbes im Bereich des Reichskirchenrechts, das durch eine Reihe großer Kanonisten und Staatsrechtler im 17. und 18. Jahrhundert eine Zeit der Hochblüte erlebte<sup>64</sup>. Bei den Staatsrechtlern und bei den protestantischen Kirchenrechtlern war die Betonung deutscher Sonderrechte und die antirömische Einstellung ohnehin gegeben. Der Einfluß des Galikanismus und des Jansenismus führte nun auch die katholischen Kanonisten, soweit sie nicht dem Jesuitenorden angehörten, dazu, in verstärktem Maße eine prinzipielle Klärung und Definition des Standortes der Reichskirche gegenüber der universalen Kirchenleitung anzustreben; auch bei ihnen wurden nun die Betonung der reichskirchlichen Eigenständigkeit und antikuriale Vorbehalte deutlicher<sup>65</sup>. Das neue, von ei-

---

<sup>62</sup> Zu dem Kollegiatschreiben von 1764 vgl. R a a b, *Concordata* 131–133.

<sup>63</sup> Vgl. G. Mentz, *Johann Philipp von Schönborn, Kurfürst von Mainz, Bischof von Würzburg und Worms, 1605–1673*, 2 Bde., Jena 1896 und 1899, vor allem Bd. II 168 ff.

<sup>64</sup> Vgl. R a a b, *Concordata* 47–157.

<sup>65</sup> Vgl. R a a b, *Concordata* 62–66, 159 f.

nem durchaus noch gemäßigten Episkopalismus geprägte kirchenrechtliche Lehrsystem setzte sich im Laufe des 18. Jahrhunderts an den meisten katholischen Hochschulen Süd- und Westdeutschlands durch. Das Hauptverdienst an dieser Entwicklung trägt der Würzburger Kanonist Johann Kaspar Barthel († 1771), dessen zahlreiche Schüler bald an den Hochschulen am Main und am Rhein Kirchenrecht in seinem Sinn lehrten. Barthels bedeutendster Schüler, Georg Christoph Neller († 1805), wirkte seit 1748 in Trier und war mit Weihbischof Hontheim befreundet. Im südostdeutschen Raum lehrte und wirkte ganz im Sinn von Barthel und Neller der Salzburger Benediktiner Gregor Zallwein († 1766)<sup>66</sup>. Bei den Vertretern dieser neuen Richtung der Kanonistik erhielten ein großer Teil der Fürstbischöfe und die meisten ihrer geistlichen Berater ihre Ausbildung. Da die Ekklesiologie seit dem Mittelalter eine Domäne der Kanonisten war, mußten sich die Lehrbücher und Schriften dieser deutschen Kanonisten auch auf das Kirchenverständnis der Führer der Reichskirche auswirken. Außerdem brachte diese deutsche Kanonistik zwei Schriften hervor, die als Arsenal der Argumente im Nuntiaturstreit und als Voraussetzung sowohl für die Koblenzer Gravamina von 1769 als auch für die Emser Punktation von 1786 unentbehrlich geworden sind: Es sind dies die Veröffentlichung des wiederentdeckten Mainzer Akzeptationsinstruments, das heißt der oben schon erwähnten Urkunde über die Annahme der Reformdekrete des Baseler Konzils seitens der deutschen Kurfürsten und Metropolitane vom 26. März 1439<sup>67</sup>, durch den Mainzer Staatsrechtler Johann Baptist Horix<sup>68</sup> und das unter dem Pseudonym Justinus Febronius von dem Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim von 1763 bis 1773 in mehreren Teilen veröffentlichte umfangreiche Werk „De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis“<sup>69</sup>.

Nicht weniger wichtig als die theoretische Begründung durch das episkopalistisch geprägte Reichskirchenrecht wurde schließlich für den Nuntiaturstreit von 1785—90 die Vielzahl von Streitigkeiten zwischen der Reichskirche und den Nuntiatoren, wobei besonders die Kölner Nuntiatur

<sup>66</sup> Zu dieser bedeutsamen Epoche der deutschen Kanonistik vgl. R a a b, Concordata 79—122. Bemerkenswert erscheint mir in diesem Zusammenhang auch der Hinweis von R a a b, Concordata 94 f. auf das starke mainfränkische Element unter den Kanonisten und den kirchenpolitischen Beratern der Erzbischöfe im Nuntiaturstreit.

<sup>67</sup> Vgl. oben Anm. 59.

<sup>68</sup> Concordata nationis Germanicae integra, sive nova et accurata Concordati Calixtini et praecipue Concordatorum principum sub Eugenio IV nec non Concordatorum Aschaffenburgensium sub Nicolao V editio ... o. O. und o. J. (Frankfurt-Leipzig 1762/63). Vgl. im übrigen R a a b, Concordata 133.

<sup>69</sup> Vgl. R a a b, Concordata 135—137.

betroffen war. Diese Nuntiatur — 1583/84 beim Konfessionswechsel des Kölner Erzbischofs Gebhard Truchseß von Waldburg errichtet<sup>70</sup> — hatte in erster Linie innerkirchliche Aufgaben und sollte praktisch den Kölner Erzbischof in den Bemühungen der Gegenreformation ersetzen, da Ernst von Bayern, Gebhards Nachfolger, zwar katholisch blieb, aber für das Bischofsamt eigentlich nicht geeignet war. Je mehr in der Folgezeit die Kölner Kurfürsten ihre bischöflichen Aufgaben wieder selbst wahrnehmen wollten, um so mehr gerieten sie in Kollision mit den Nuntien. Leo Mergentheim kam auf Grund eingehender Untersuchungen zu dem Ergebnis, „daß von der Gründung der rheinischen Nuntiatur bis zu des Febronius Zeiten ein ständiger Kampf zwischen Nuntius und Erzbischöfen herrschte“<sup>71</sup>. Die Konfrontation zwischen Mainz und der Kölner Nuntiatur ging sogar so weit, daß die Mainzer Erzbischöfe, wie Kardinalstaatssekretär Buoncompagni 1786 selbst zugeben mußte, Briefe der Kölner Nuntien in der Regel gar nicht beantworteten<sup>72</sup>. Die Streitigkeiten zwischen der Nuntiatur und dem Reichsepiskopat bezogen sich vorwiegend auf zwei Probleme: a) Im Dispenswesen erstrebten die Nuntien statt der bisherigen Konkurrenz mit den Bischöfen eine Unterordnung des Episkopats unter die Nuntiatoren. Bischöfe und Erzbischöfe sollten ihre Dispensvollmachten nur durch die Vermittlung der Nuntien erhalten, und diese Dispensvollmachten sollten außerdem weniger ausgedehnt sein als die der Nuntien<sup>73</sup>. Päpstliche Jurisdiktion und Tätigkeit des Nuntius wurden hier gleichgesetzt, während päpstliche und bischöfliche Jurisdiktion einander fast feindlich gegenübergestellt wurden, selbst wenn die Bischöfe die Dispensen kraft päpstlicher Bevollmächtigung erteilten. b) Die deutschen Erzbischöfe waren nicht nur die natürlichen Führer des reichskirchlichen Episkopalismus; sie bildeten auch die Repräsentanten der alten Metropolitanverfassung, die die Kurie seit Jahrhunderten bekämpfte und bei deren Aushöhlung die Nuntiatoren eine wichtige Rolle spielten. Die meisten Auseinandersetzungen zwischen Rom und der Reichskirche um die kirchliche Gerichtsbarkeit drehten sich um die zweite Instanz im Verfahrensweg, die den Erzbischöfen zustand, deren Umgehung aber

<sup>70</sup> Zu Erzbischof Gebhard Truchseß von Waldburg vgl. Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. IV (Freiburg 1967) 554 f. — Zur Geschichte der Kölner Nuntiatur verweise ich auf die Aufsätze von L. Just in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 29 (1938/39) 249—296; 36 (1956) 248—320.

<sup>71</sup> Leo Mergentheim, Die Wurzeln des deutschen Febronianismus, in: Historisch-politische Blätter 139 (1907) 185 f.

<sup>72</sup> Kardinal Buoncompagni an Nuntius Pacca, 5. Juli 1786 (AV, S. S. Colonia 284).

<sup>73</sup> Mergentheim, Die Quinquennalfakultäten I 292—296; ders., Die Wurzeln des deutschen Febronianismus 186.



durch Appellation an römische Gerichte oder an das Nuntiattribunal begünstigt wurde. Die Lösung von Bistümern aus dem Metropolitanverband<sup>74</sup> und der nach dem 16. Jahrhundert feststellbare Verzicht Roms auf die Abhaltung von Provinzialsynoden, die das Konzil von Trient vorgeschrieben hatte<sup>75</sup>, sind weitere Marksteine auf dem Weg dieser Entwicklung. Besonders deutlich wird dieser Trend zur Beseitigung der letzten Reste der ehemaligen Metropolitanverfassung in einer Anweisung, die Kardinalstaatssekretär Buoncompagni am 2. Februar 1788 an den Kölner Nuntius Pacca richtete. Der Klerus von Lüttich hatte behauptet, das Bistum Lüttich sei vom Erzbischof von Köln exemt. Der Kardinal mußte einräumen, daß für diese Behauptung aus den römischen Archiven kein Nachweis erbracht werden konnte, daß vielmehr Lüttich stets als Suffraganbistum von Köln geführt wurde. Trotzdem empfahl er, daß auch der nicht exemte Klerus von Lüttich in seinen Streitfällen sich „omisso medio“ jeweils direkt nach Rom wenden solle, „da es ja unser einziges Ziel ist, die Appellationen an die erzbischöfliche Kurie zu verhindern“<sup>76</sup>.

### III. Auswirkungen des Nuntiaturstreits auf die Weiterentwicklung der Ekklesiologie

So heftig die Auseinandersetzungen um die Nuntiaturen im Reich in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts waren, so rasch traten sie seit 1790 infolge der revolutionären Entwicklung in Frankreich in den Hintergrund, bevor es noch zu einer innerkirchlichen Klärung hätte kommen

<sup>74</sup> Passau setzte seine Exemtion 1728 durch; Fuldas Exemtionsbemühungen scheiterten 1755 am Einspruch von Mainz. Aus den Protokollen der Informativprozesse ergibt sich, daß Regensburg erstmals 1663 die Exemtion für sich beanspruchte (AV, Proc. Consist. 60, f. 684r und 686r). 1765 wurde die Tatsache, daß Regensburg Suffraganbistum von Salzburg sei, nicht bestritten (AV, Proc. Consist. 152, f. 486r und 487v). 1787 unterstützte Zoglio die Exemtionsansprüche Regensburgs (AV, Proc. Consist. 188, f. 290r und 291v). Tatsächlich hat Regensburg, solange das Alte Reich bestand, die Exemtion nicht erreicht. Vgl. auch D. Lindner, Der Streit um die Exemtion des Bistums Regensburg vom Salzburger Metropolitanverband (1645—1790), in: Jahrbuch 1964 für altbayerische Kirchengeschichte (= Beiträge zur Altbayerischen Kirchengeschichte XXII) 3, 94—113.

<sup>75</sup> Sessio 24, can. 2 de ref. gen. (Conciliorum Oecumenicorum Decreta 737).

<sup>76</sup> Kardinal Buoncompagni an Nuntius Pacca, 2. Febr. 1788 (AV, S. S. Colonia 286).

können<sup>77</sup>. Man kann daher auch nicht von direkten, wohl aber von indirekten Auswirkungen des im Nuntiaturstreit sich artikulierenden reichskirchlichen Episkopalismus auf die weitere Entwicklung der Ekklesiologie sprechen. Die Kriege des Reiches mit Frankreich führten schließlich zur Säkularisation im Jahre 1803 und damit zum Ende der Reichskirche in ihrer bisherigen Form. Als die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland nach 1820 eine neue Ordnung gefunden hatten, hatte der deutsche Episkopat mit dem Verlust der reichsfürstlichen Würde auch einen wesentlichen Rückhalt seiner Eigenständigkeitsbestrebungen eingebüßt; die Nuntiaturen waren nicht nur zahlenmäßig verringert worden, sondern hatten auch die umstrittene geistliche Gerichtsbarkeit verloren. Die Übermacht des landesherrlichen Staatskirchentums zwang die Bischöfe zu einer stärkeren Anlehnung an die zentrale Macht des Papsttums. Aber mit dem Ende ihrer äußeren Struktur waren nicht alle Lebensäußerungen der alten Reichskirche schlagartig abgetötet worden. Das zeigte sich vor allem in den Bemühungen um ein Reichskonkordat nach 1803 und die Reorganisation der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland unter einem Primas. Diese Bemühungen wurden getragen vom letzten Kurfürst-Erzbischof von Mainz, Karl Theodor von Dalberg, und seinen beiden Weihbischöfen, Wessenberg in Konstanz und Kolborn in Aschaffenburg<sup>78</sup>. Dalberg konnte seine Ziele nicht verwirklichen. Kirchenpolitisch war der Episkopalismus erneut gescheitert, theologisch war er aber noch nicht abgetan. Josef Rupert Geiselmann hat das am Beispiel des jungen Johann Adam Möhler aufgezeigt. Möhler vertritt bis 1823 eindeutig und ausdrücklich das episkopalistische System, das er nicht als bloße theologische Schulmeinung versteht, sondern als eine feste theologische Tradition über wesentliche Punkte der Kirchenverfassung. Diese Tradition widerspreche zwar in manchen wesentlichen Punkten dem papalistischen System, sei aber doch Jahrhunderte hindurch bezeugt und dürfe nicht auf dem billigen Weg als bloße Schulmeinung abgetan werden<sup>79</sup>. Möhler hat seit 1823 seinen Standpunkt zugunsten des Papsttums geändert; er hat sich jedoch nicht einfach dem papalistischen System verschrieben, das sich im 19. Jahrhundert in jenem vor allem durch die Romantik und die französi-

<sup>77</sup> Vgl. zum Folgenden: Raab, *Concordata* 177—187; Werminghoff, *Nationalkirchliche Bestrebungen* 153—161; F. Vögeler, *Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I* (2. Aufl., Göttingen 1964) 46—104.

<sup>78</sup> Vgl. Raab, *Concordata* 178—181; H. Becher, *Der deutsche Primas* (Kolmar o. J.) 50—68, 114—154.

<sup>79</sup> J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule* (Freiburg 1964) 543—545.

sche Laientheologie<sup>80</sup> geförderten Ultramontanismus manifestierte, der sich nun auch in Deutschland immer mehr ausbreitete und schließlich vor dem Ersten Vatikanischen Konzil seine größten — und oft auch absurdesten — Triumphe feierte. Die katholische Tübinger Schule blieb die Erbin und Repräsentantin einer mehr am Verständnis früherer Jahrhunderte ausgerichteten Sicht der Kirche und des Papsttums. Dem Einfluß und der Ausstrahlungskraft der Tübinger Schule ist es zu verdanken, daß die papalistische Richtung, wie sie besonders von Mainz aus propagiert wurde, in Deutschland nicht alleinherrschend wurde. Die Arbeiten und das Ansehen der deutschen Kirchenhistoriker — vor allem Karl Josef Hefeles in Tübingen und Johann Joseph Ignaz Döllingers in München — haben nicht wenig dazu beigetragen, daß auch die Gegner einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit sich formierten und daß auf dem Ersten Vatikanischen Konzil die Befürworter eines übersteigerten Verständnisses von Stellung und Aufgabe des Papstes nicht einfach nach Gutdünken Dogmen dekretieren konnten.

Theologische Traditionen, zumal wenn sie sich von Zeit zu Zeit in auf fallenden Auseinandersetzungen manifestieren, halten sich lange. Es ist sicher nicht von ungefähr, daß die zahlreichsten und bedeutendsten Gegner des Papalismus auf dem Ersten Vatikanischen Konzil aus Deutschland und Frankreich stammten, aus Ländern also, die im Episkopalismus und Gallikanismus sicher nicht in jeder Hinsicht erfreuliche, aber sehr lange Traditionen eines nichtrömischen Verständnisses der Kirchenverfassung aufweisen. Die theologischen Traditionen dieser beiden Länder dürften auch maßgeblich mitgeholfen haben, daß das Zweite Vatikanische Konzil eine, wie ich meine, notwendige Ergänzung zu der im Vatikanum I zu ausschließlich zur Geltung gekommenen römischen Tradition in der Bestimmung des Verhältnisses von Primat und Episkopat in der Kirche gebracht hat<sup>81</sup>.

Versuchen wir am Schluß dieser Ausführungen das Fazit zu ziehen, so erscheinen mir drei Aspekte bemerkenswert:

---

<sup>80</sup> Vgl. hierzu S. Merkle, Die Anfänge französischer Laientheologie im 19. Jahrhundert, in: S. Merkle, Ausgewählte Reden und Aufsätze, hrsg. v. Th. Freudenberger, Würzburg 1965 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd. 17) 488—508.

<sup>81</sup> Besonders in den Ausführungen über die Kollegialität der Bischöfe in der „Constitutio dogmatica de ecclesia“, Kap. III (LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, Freiburg 1966, 210—259). Daß gerade die deutsche Theologie schon vor dem Vatikanum II sich auf diesem Weg befand, scheint mir folgende Arbeit zu bestätigen: K. Rahnner—J. Ratzinger, Episkopat und Primat, Freiburg 1961 (= Quaestiones disputatae 11).

1. Der Nuntiaturstreit von 1785—90 ist nicht nur eine zeitlich und örtlich begrenzte Auseinandersetzung zwischen Papst und Bischöfen, auch nicht einfach eine Empörung „verblendeter Kirchenfürsten“ gegen den Heiligen Stuhl<sup>82</sup>, sondern er gehört in den größeren Zusammenhang der jahrhundertealten Auseinandersetzungen zwischen Episkopalismus und Papalismus um das rechte Verständnis der Kirchenverfassung. Gleichzeitig hilft der Nuntiaturstreit, die episkopalistischen Traditionen aus der Reichskirche in das 19. Jahrhundert hinüberzuretten. Der Nuntiaturstreit hat also, wenn man so sagen will, eine ekklesiologische Dimension.

2. Der Nuntiaturstreit gehört zu den Auseinandersetzungen, die eigentlich kein Ende finden, die nicht entschieden werden, sondern die ein wohl nie ganz zu entscheidendes Problem der Lösung vielleicht etwas näher bringen. Insofern hat auch der Nuntiaturstreit seinen Beitrag geleistet zu der uns heute geschenkten und bisher bestmöglichen Definition des Wesens und der Verfassung der Kirche, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben wurde.

3. Damit kann die Aussage gewagt werden, daß auch in der Kirche manche Ergebnisse nicht ohne Auseinandersetzungen, nicht ohne Kampf und Streit zu erreichen sind, daß gerade hierin auch die Realität des Menschlichen an der Kirche erfahren wird und getragen werden muß. Das Ergebnis nach einem Streit, der nicht mit der Vernichtung der einen Partei endet, ist aber dem Beitrag beider streitenden Parteien zu verdanken. Durch den Beitrag beider Seiten wird die Einseitigkeit, der Irrweg, vermieden. In diesem Sinn könnte man zu dem Schluß kommen, der Streit sei ein konstitutives Element der Entwicklung, auch in der Kirche.

---

<sup>82</sup> Vgl. H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert, Bd. I (Mainz 1887) 12.



Birkenbeil, Edward Jack: Curriculum-Revision im Fragebereich der Religionspädagogik. Reihe: Studien zur praktischen Theologie (spt) 2. — Köln: Benziger-Verlag 1972. 384 S. Brosch. 28,— DM.

Die vorliegende Arbeit von E. J. Birkenbeil könnte dazu geeignet sein, so manchen in curricularen Euphorien schwebenden Religionspädagogen auf den Boden der Wirklichkeit zurückzuholen. Hier wird nicht in großem Wurf das neue Konzept für Religionsunterricht vorgelegt (wenn auch der Titel etwas danach klingt), sondern in sorgfältiger „Kleinarbeit“ geht der Autor einen Bericht der Curriculum-Revision an, die Lehrplananalyse. Er erinnert damit daran, daß auch die Curriculum-Revision des RU nicht am Nullpunkt ansetzen kann, sondern daß die religionspädagogischen Erkenntnisse der Vergangenheit mit Gewinn einzubringen sind.

In einem breiten historischen Teil (Kapitel I und II, S. 13—189) werden Lehrpläne von 1908 bis 1967 analysiert. Die Kapitel III und IV setzen die Ergebnisse dieser Analyse in systematischer Form in Bezug zu Fragen der Curriculum-Revision heute. Dabei läßt sich der Autor von dem Anliegen leiten, der Religionspädagogik gangbare Wege zum Dialog mit der Curriculumforschung zu weisen (S. 240—261).

Die gesamte historische Analyse zeichnet sich durch ihre objektive Darstellung aus, die ergänzt wird durch eine faire Kritik. Bei allen Versuchen werden vor allem auch die positiven Ansätze registriert, die dann im systematischen Teil wieder aufgegriffen und diskutiert werden.

Hier sei vor allem das III. Kapitel erwähnt, das auf Kernfragen der Curriculum-Revision des RU eingeht. Es befaßt sich mit den Bedingungen für katholischen RU, mit den Grundfragen der Curriculum-Revision im allgemeinen und mit der Anwendung in der Religionspädagogik im besonderen. Dabei kommt Birkenbeil zu der Feststellung: „Der Religionspädagogik ist es grundsätzlich möglich, sich auf das Anliegen der Curriculum-Revision einzulassen“ (S. 223). Dabei läßt der Verfasser es nicht an der nötigen Zurückhaltung fehlen. Er sieht sowohl die Grenzen des curricularen Ansatzes insgesamt als auch die speziellen Schwierigkeiten für die religiöse Erziehung. Der mit theologischen Denkkategorien zu suchende „homo religiosus“ und „homo christianus“ gehorcht „nicht den Gesetzen von Ursache und Wirkung“ und ist deshalb „einer empirischen Analyse (nicht) zugänglich“ (S. 244). Der Weg zukünftiger Lehrplanentwicklung soll nach Birkenbeil gekennzeichnet sein durch ein Miteinander von Theologie und Erziehungswissenschaft: „Theologisches Theorem“ und „empirische Situationsanalyse“ müssen zusammenkommen (S. 245).

Angesichts einiger Tendenzen in neueren Arbeiten ist es in der Tat nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß die Theologie in religionspädagogischen Überlegungen ihren unaufgebbaren Platz hat. Man möchte diesem Gedanken vor allem angesichts mancher sogenannter „Unterrichtsmodelle“ und modischer Zielbestimmungen zum RU offene Ohren wünschen.

H. Schuh, Mainz

Frieden, Bibel, Kirche. Hrsg: G. Liedke. (Studien zur Friedensforschung Bd. 9). — Stuttgart: Klett. München: Kösel. 1972, 236 S. Kart. 18,— DM.

Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg legt hier einen weiteren Baustein für das von ihr breit angelegte Opus der Friedensforschung in theologischer Perspektive. Es handelt sich — könnte es bei einer noch um wissenschaftstheoretische Standortbestimmung ringenden Disziplin anders sein? — nicht um „Ergebnisse, sondern Diskussionsbeiträge“, wie der Herausgeber G. Liedke schreibt (9). Die Ausführungen betreffen historisch-politologische Hintergründe der alt- und neutestamentlichen Offenbarung. Untersucht werden das Friedenskonzept des Jähwisten und Jerusalemer Vorstellungen vom Frieden und ihre Abwandlungen in der Prophetie des Alten Israel. Anhand der Problematik einer neutestamentlichen Ekklesiologie steht die Relation von Kirchenstrukturen und Weltfrieden zur Diskussion. Ein Plus dieses 9. Bandes liegt in der Aufführung eines Literaturberichts zur Theologie des Friedens (174—216).

M. Rock, Mainz

Wie die Herausgeber bemerken, führen diese im Rahmen eines Professorenseminars an der Universität Fribourg gehaltenen Vorträge zwar zu keinem „abgerundeten Ergebnis“, bringen aber einen „echten gemeinsamen Erkenntnisfortschritt“ (vgl. Vorwort). Die pluri-disziplinäre Anlage macht denn auch den besonderen Wert des Buches aus: Vom paläontologischen (J. Klaus: 13—20), anatomischen (A. Faller: 21—50), medizinischen (J. Dubas: 51—82), soziologischen (H. O. Luthé: 93—117), rechtsphilosophischen (Th. Fleiner: 118—145), ethnologischen (H. Huber: 169—194), philosophischen (G. Cottier: 195—222), anthropologischen (N. Luyten: 239—240), biblischen (D. Barthélemy: 243—257) und naturrechtlich-theologischen (S. Pfürtnner: 258—303/F. Böckle: 304—318) Standpunkt aus wird die Frage nach der „Natur des Menschen“ angegangen. Auf der analytischen Suche nach dieser werden Erkenntnisse zutage gefördert, die nicht nur das epistemologische Arsenal philosophischer Anthropologie in abstracto bereichern, sondern auch aktuelle Bezüge aufweisen, z. B. für die Hintergründe der Umweltproblematik (vgl. Luyten: 227, 229, 231, 233) oder für die Auslegung des Natürlich-Rechten hin auf die konkrete Situation *hic et nunc* (Pfürtnner: bes. 259—261). Für ihn ist das „Natürliche“ eine „pluralistische Vokabel“ (278); die Frage ist allerdings, was an anthropisch Konstantem dann überhaupt noch bleibt, wenn man sich — nur — auf ein doch recht problematisches „von der positiven Forschung geprägtes Wahrheitsbewußtsein“ (231) einläßt und verläßt. Ist der Begriff Wahrheit hier noch am Platz? Wird er nicht ersetzt durch einen an Utilitarismus grenzenden ethischen Funktionalismus (das Förderliche oder Gute ist anzustreben [283]) oder durch Rationalismus (Gebote gelten, soweit sie vernünftig sind [289]). Die hier angeschnittenen und in innerem Zusammenhang mit den anderen Beiträgen stehenden Probleme dokumentieren die Gegenwartsnähe der in diesem Sammelwerk universal explizierten Thematik. Es beansprucht das Interesse aller am Menschen orientierten wissenschaftlichen Disziplinen.

M. Rock, Mainz

Hajjar, Joseph: Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens. Aus dem Französischen übersetzt von G. H. Bultmann. — Mainz: Matth. Grünewald. 1972. 284 S. Kart. 25,— DM.

Der Verf., Prof. für Jura und Kirchengeschichte in Jerusalem, Generalsekretär der Priesterkonferenz des melkitischen Klerus, gliedert den Stoff seiner Publikation in die Kapitel: Die Ursachen der Kirchenspaltungen, die Liberalität der Muselmanen und der Fortbestand der Christenheit, die Erfahrung der Kreuzzüge und der Anfang des Uniatentums, die Lösung der uniatischen Frage in der Neuzeit, das Uniatentum wird auf die Probe gestellt, das Uniatentum heute, der Auftrag des Uniatentums. — Die Fülle des dargebotenen Materials in seiner Buntheit, Reichheit und Kompliziertheit verlangt, um richtig verstanden und eingeordnet zu werden, die genaue und aufmerksame Lektüre der Einleitung zu diesem Buche, in der von der Fülle der Erscheinungen in den Kirchen des Nahen Ostens gesprochen wird, innerhalb der selbst die konstanten Erscheinungen „enttäuschend, ja verwirrend, sowohl auf den oberflächlichen Betrachter wie auf den zielstrebigen Forscher oder den um klare Ordnung bemühten Verwaltungsmenschen“ (9) wirken. Hajjar spricht sogar davon, daß der Nahe Osten als „lebendige Verkörperung der vielgeteilten Christenheit“ (10) anzusehen sei und daß „unter dem Zeichen des Heiligen... sich die Trennung eingewurzelt“ (10) habe. Von da aus wird nun das Grundanliegen des Buches deutlich. Es soll gezeigt werden, wie gerade das sog. Uniatentum bestrebt ist, mit der römisch-kath. Kirche „uniert“ zu sein, „und dies intensiv“ (10), und wie diese Uniaten aber ebenso „orientalisch“ bleiben wollen, „und das ganz und gar“ (10). Allerdings: In diesem berechtigten Anliegen einer Aufhebung der Trennung hat der Uniatismus „an seiner kirchlichen Personalität und traditionellen Spiritualität Schaden genommen“ (11); Hajjar glaubt sogar, daß die „morgenländische Seele verändert“ (11) worden sei auf diesem Wege innerhalb der Vereinigung mit Rom, der einer „christlichen Odyssee“ (12) gleiche. — Andererseits steht der Verf., der selbst Uniat ist, zur missionarischen Aufgabe dieser östlichen Christen auch heute, meint aber: „Die Uniaten werden sich dieser Mission hingeben können, wenn sie nur ihre eigene Seele wiedergewinnen und wenn man ihnen hilft, im Bewußtsein ihrer so ruhmreichen wie leidvollen Vergangenheit die rechte Ausrichtung zu halten. Gestützt auf die Treue zur Geschichte wird sich die Verantwortung für ein wirksames Zeugnis wach und lebendig entfalten“ (12). — Hochinteressant sind in den historischen Darlegungen zu diesem Problem unter anderem die Entwicklungen unter Papst Leo XIII., der Rückschritt unter Pius X., der Weitergang unter Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. Beachtenswert erscheinen die Aussagen zur Rolle

des Uniatentums als Mittler zwischen Islam und Abendland. Sehr zu bedenken ist schließlich, was im Kapitel über den „Auftrag des Uniatentums“ steht, wie hier von einer „Ökumenisierung“ und „Aufwertung“ (278) gesprochen wird. Ein Höhepunkt in den hier gemachten Aussagen scheint der zu sein: „Im Hinblick auf die Orthodoxie scheinen die Uniaten immer mehr zu verkennen, daß sie ihre Mutterkirche verlassen haben, aus verschiedenen berechtigten Gründen, um das römisch-katholische Wagnis einzugehen.“

E. Sauser, Trier

Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertragen von Lev Kobilinski-Ellis. Hrsg. von A. Davids. Reihe: Aevum Christianum. Bd. 10. — Münster: Aschendorff. 1972. VII und 67 S. Pappb. 14,— DM.

Dieses Bändchen bringt nach einer kurzen Einführung in die Geschichte des Christentums in Rußland Kurzkapitel, die sich mit Zentralgestalten der russischen Geistigkeit befassen, ohne daß damit ein Gesamtüberblick zu dieser Thematik gegeben werden kann. Trotzdem geben die wenigen Texte, die hier übersetzt vorliegen, einen sehr guten Einblick in das, was man als innige Verquickung von profanem und geistlichem Leben bezeichnen könnte, etwa wenn geschildert wird, wie der Existenzkampf der Russen gegen die Tartaren im Zusammenhang steht mit dem Kloster der Heiligen Dreifaltigkeit in Zagorsk, wo der heilige Sergij lebte, zu dem Fürsten pilgerten, denn „er versöhnte Feinde, zähmte Widerspenstige und durchleuchtete mit seiner Heiligkeit und Weisheit die ganze Rus, er belebte sie mit seinem Geiste und umfaßte sie mit seinem hohen Verstand“ (11). Köstlich erscheinen die Darlegungen über das persönliche Leben des Einsiedlers Sergij Radonezskij, seine Begegnung mit der Gottesmutter, die auch in die Ikonenkunst Eingang gefunden hat. Für die Kenntnis des Starzentums ist wichtig der Abschnitt über den Wundertäter Starec Serafim Sarovskij wie über den Seelenführer Starec Amvrosij Ptinskij. Den Abschluß des sehr lesenswerten Büchleins bildet ein Brief N. Gogols an die Starzen der Ptina-Pustyn vom 26. Juni 1850. Auch die Anmerkungen am Ende der Publikation wie die Lit.-Angabe zu Werken, mit Übersetzungen von Texten aus russischen Heiligenleben, allgemeinen Einführungswerken, kirchengeschichtlichen Handbüchern wie Publikationen zur russischen Spiritualität seien dankbar vermerkt.

E. Sauser, Trier

Hauschild, Wolf-Dieter: Gottes Geist und der Mensch — Studien zur frühchristlichen Pneumatologie. — München: Chr. Kaiser-Verlag, 1972. 312 S. 40,— DM.

Vorliegendes Werk, eine Habilitationsschrift, die im WS 1970/71 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität in München angenommen wurde, will auf den Grundgedanken näher eingehen, wonach nach den Aussagen der frühchristlichen Geistlehre „wahres Menschsein erst durch die Verbindung mit dem Gottesgeist erreicht wird“ (14). Damit wird die Thematik der „Formung des Menschen“ (14) überhaupt angesprochen und dies führt hinein in den Bereich der Aussagen der alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes, „deren Konzeptionen aber auf den Bereich gnostischer und jüdischer Pneumatologie verweisen“ (14 f.). So wird schließlich die Bearbeitung dieses Themas zu einem Mittelpunkt, „an dem sich Christentum, Gnosis, Judentum und Griechentum“ (15) treffen. Besondere Bedeutung kommt dabei dem Kapitel über: „Formung des Menschen durch Gottes Geist bei den Valentinianern“ (151—196) wie: „Judentum — Gnosis — Christentum: Die Pneumatologie im Apokryphon des Johannes“ (224—272) zu, da gerade dadurch Licht auf die Zusammenhänge zwischen Christentum, Gnosis, Judentum und Griechentum geworfen wird, andererseits Hauschild darauf verweisen kann: „Die Bedeutung der Valentinianer im Rahmen der Entwicklung der Pneumatologie ist noch kaum gewürdigt worden, desgleichen nicht die besondere Stellung des Johannes-Apokryphon in dieser Frage“ (15). Zu diesen sehr wichtigen Abschnitten tritt noch die Auseinandersetzung mit der Pneumatologie und Soteriologie des Tatian und des Irenäus wie das Schlußkapitel über: „Zur Bedeutung der frühchristlichen Pneumatologie“, das in klarer und knapper Form die Fragen der Formung wahren Menschseins bei Clemens, Origenes und den Valentinianern wie die Bedeutung von antikem Christentum und Pneumatologie noch einmal zusammenfaßt und heraushebt.

Wie ein roter Faden durchzieht die These die Denkweise des Clemens und des Origenes, des Irenäus, Herakleon, Theodot, des Philippusevangeliums, des Tatian und schließlich des Apokryphon Johannis: Zum vollkommenen Menschsein ist die „Formung durch den soteriologischen Gottesgeist“ (220) nötig. Aber wie diese Formung genauer aussieht, darin scheiden sich die Geister, und wie menschliche Mitarbeit dabei zum Zuge kommt, dies wird auch verschieden gesehen.

Abschließend möchte ich sagen: Wer etwas erfahren will zur frühchristlichen Anthropologie und ihrer Grundlegung in der Pneumatologie, der kann an diesem Buche nicht vorbeigehen: Es ist ein Standardwerk zu diesem Thema.

E. Sauser, Trier

Kawerau, Peter: Das Christentum des Ostens. (Reihe: Die Religionen der Menschheit, Bd. 30). — Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer, 1972. 298 S.

Die Thematik des östlichen Christentums erscheint in vorliegendem Werk in einer Art aufgegriffen zu sein, die diese Publikation neben den vielen anderen mit demselben Problemkreis als durchaus berechtigt erkennen läßt. Der Verf. bekennt sich zu dieser ungewohnten Weise im Vorwort: „Da eine klare und richtige Einsicht in die Gedankenwelt anderer Kulturkreise oft besser gefördert wird durch eine genaue Übersetzung der primären Quellentexte selbst als durch noch so geistreiche Ansätze, Synthesen und Referate oder auch durch dogmatische Konstruktionen von einem anderswo genommenen Begriff der Religion aus, habe ich, soweit es angängig war, die christlichen Denker des Ostens selbst zu Wort kommen lassen“ (10). — Nach einer Einleitung (Quellensprachen, Bibelübersetzungen, Quellensammlungen, Ostkirchliche Ären, Gesamtdarstellungen, die Ostkirchen in Geschichte und Gegenwart) behandelt das Kapitel *Orient* die Themen, geschöpft aus folgenden Quellen: Die Freiheit des Christen (Bardesanes), Christi Gottheit (Afrahat), Die Verehrung der Jungfrau Maria (Ephräm der Syrer), Theodor von Mopsuestia und die antiochenische Theologie, Der Hierarch und das Myron (Dionysius Areopagita), Die monophysitische Summa theologica (Bar Hebräus), Der Abschluß der antiochenischen Theologie (Ebed Jesus). Den Abschluß dazu bildet ein Übersichtsartikel über die islamisch-christlichen Auseinandersetzungen. — Das Kapitel *Byzanz* bringt die Themen: Politischer Monotheismus (Euseb v. Cäsarea), Theologie des Mönchtums (Basilius v. Cäsarea), Theologie der Bilder (Johannes v. Damaskus), Reform des Mönchtums (Theodor v. Studion), der Hesychasmus (Gregor Palamas) und schließt wiederum mit einem allgemeinen Artikel über: Byzanz und Europa ab. — *Südost- und Osteuropa* stellen das dritte Kapitel des Buches mit den Themen dar: Die Lehre von der Schöpfung (Johannes Exarches), Russisches Altgläubigtum (Awwakum), Die Philokalie und das Jesusgebet, Das Dobrotobujie und der russische Pilger, Die Göttlichkeit des Namens Jesu (Hilarion). — In groben Zügen wird noch „Östliches und Westliches Christentum“ behandelt, dann folgen ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis, schließlich ein Register.

Wir möchten in einem kurzen, kritischen Eingehen auf diese Veröffentlichung zunächst hinweisen auf den Abschnitt über Ephraem und die Verehrung Mariens. Sehr treffend wird hier gesprochen von den „vagen Andeutungen“ (43) und dem „reichen Gebrauch von Symbolen, Typen, Figuren, Geheimnissen“ (43), der in Ephraems Marienlob zu einer „unnachahmlichen Unbestimmtheit“ (43) führt und dennoch: „Seine mariologischen Vorstellungen, die von seiner Christologie natürlich nicht zu trennen sind und damit an den Kern des christlichen Glaubens rühren, sind in ihrer eigentümlichen Unbestimmtheit und in ihrer Zartheit, aber auch in ihrer oftmals verblüffenden Realität ein fast allgemeingültig zu nennendes Beispiel für die christliche Mariendichtung überhaupt“ (194 f.). Treffend umschreibt der Verf. auch das Problem der östlichen Bilderverehrung als ein Problem, „ob es zur Erkenntnis der geistigen Wahrheiten des Christentums gewisser Vorbedingungen bedurfte, die eine solche Erkenntnis überhaupt erst möglich machten“ (201). Aufhören läßt schließlich die Bemerkung im Zusammenhang des Verhältnisses von Byzanz und dem Islam. Zwar geriet Byzanz durch den Islam in eine „große geistige Krise“ (94), aber „man darf andererseits freilich nicht übersehen, daß der Islam auf die orientalischen Christen zum Teil durchaus anziehend wirkte, weil er so praktisch und einfach war und auf alle übermenschlichen Anstrengungen verzichtete... der christliche Osten hingegen hatte die Grenzen der menschlichen Natur vergessen und sie zu überschreiten versucht... der Islam stoppte alle diese Exzesse: er schaffte das Mönchtum ab, beseitigte die typisch christliche Feindschaft gegen die Sexualsphäre des Menschen, betrachtete die Askese als unnötig, beseitigte die Höllenfurcht und deckte alle innerchristlichen theologischen Streitigkeiten gleichsam mit Wüstensand zu. Auf die byzantinische Intoleranz folgte so eine gewisse islamische Beruhigung“ (94 f.). Sich so zu äußern ist allerdings ein sehr zu bedauerndes Zeichen von unhistorischer Verallgemeinerung, die offenbar dazu führen kann, zu glauben — was sicher nicht die Absicht des Verf. sein dürfte —, daß im Grunde der Islam einen guten und auch notwendigen Schlußstrich gezogen hätte unter schlechte Entwicklungen im byzantinischen Christentum. Es ist zu bedauern, daß dieser historische „Ausrutscher“ passiert ist, man ist zugleich aber froh, feststellen zu können, daß dies in etwa vereinzelt in vorliegendem Buche der Fall ist.

E. Sauser, Trier



# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- 
- Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. Hrsg. A. Ph. Brück. 25. Jahrg. 1973. — Speyer: Pilger-Druckerei 1973. 328 S. Kart. o. Pr.
- Bara, Joachim Roman: Wybór Pism. — Warschau: Akademia Teologii Katolickiej. 1973. 660 S. Lw.
- Bartz, Wilhelm: Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung. — Trier: Spee-Verlag. 1973. 180 S. Kart. 19,80 DM.
- Bühlmann, Walter — Scherer, Karl: Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk. (Biblische Beiträge 10). — Stuttgart: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 1973. 116. S. Brosch. 12,90 DM.
- Daigeler, Hans-Wolfgang: Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger-Verlag. 1973. 184 S. Brosch. 24,80 DM.
- Das Evangelium auf dem Wege zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens. Hrsg. von O. Knoch, F. Messerschmid, A. Zenner. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 360 S. Efalln. 25,— DM.
- Deeken, Alfons: Alt sein ist lernbar. Anleitung und Hilfe. — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 132 S. Kart. 9,80 DM.
- De Haes, René: Pour une Théologie du Prophétique. Lecture Thématique de la Théologie de Karl Rahner. — Louvain: Éditions Nauwelaerts. 1972. 280 S. Kart. lam.
- Demmer, Klaus: Die Lebensentscheidung. Ihre moral-theologischen Grundlagen. — München—Paderborn—Wien: Schöningh. 1974. 262 S. Kart. 24,— DM.
- Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe für Johannes B. Lotz zum 70. Geburtstag am 2. August 1973 gewidmet. Hrsg. von J. de Vries und W. Brugger. — Frankfurt/M.: Josef Knecht. 1973. 278 S. Linson 24,— DM.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung: 22. Die Episteln: VII. Hrsg. v. H. Kahlefeld in Verb. mit O. Knoch. — Frankfurt: Knecht — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1973. 114 S. Brosch. 9,— DM.
- Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung: 23. Die Episteln: XIII. Hrsg. v. H. Kahlefeld in Verb. mit O. Knoch. — Frankfurt: Knecht — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1973. 152 S. Brosch. 11,80 DM.
- Eberz, Otfried: Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters. Gedanken über das Zweigeschlechterwesen. — München: Selbstverlag Lucia Eberz. 1973. 162 S. Geb. o. Pr.
- Episteln und Evangelien. Auslegung und Verkündigung: Ergänzungsbände. 1. Taufe und Firmung. 1. Halbband: Taufe. Hrsg. v. H. Kahlefeld in Verb. mit O. Knoch. — Frankfurt: Knecht — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1973. 208 S. Linson. 16,— DM.
- Erlösung und Emanzipation. Hrsg. von L. Scheffczyk. (Quaestiones disputatae: Bd. 61). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. 156 S. Kart. lam. 16,80 DM.
- Furger, Franz: Sittliche Praxis. Vorentscheidung — Vorsatz — Wollen. (Christliches Leben heute. Bd. 17). — Augsburg: Winfried-Werk. 1973. 124 S. Pappband. 7,— DM.
- Greisch, Jean — Neufeld, Karl — Theobald, Christoph: La crise contemporaine Du modernisme à la crise des herméneutiques. Avant-Propes de C. Kannengiesser. — Paris: Éditions Beauchesne. 1973. 192 S. Brosch.

- Hammer, Gerhard:** Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs. (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät, geleitet von Hans Bernhard Meyer, VII.) — Innsbruck: Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung Innsbruck. 1973. 246 S. Kart. lam. 360,— o.S.
- Handbuch der Religionspädagogik.** Band 1. Religiöse Bildung und Erziehung: Hrsg. von E. Feifel, R. Lauenberger, G. Stachel, K. Wegenast. Schriftleitung Erich Feifel. — Köln: Benziger-Verlag. — Gütersloher Verlagshaus: Gerd Mohn. 1973. 394 S. Ln. Geb. 32,— DM.
- Herrmann, Siegfried:** Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1973. 427 S. Geb. 45,— DM.
- Hossfeld, Frank Lothar — Meyer, Ivo:** Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. — Stuttgart: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 1973. 212 S. Brosch. 26,70 DM.
- Huber, Ernst Rudolf — Huber, Wolfgang:** Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Band I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reiches bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution. — Berlin: Duncker & Humblot. 1973. XXXI, 705 S. Lw. 118,— DM.
- Jordan, Placidus:** Die Töchter Gottes. Zum Thema Frau und Kirche. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 152 S. Efalln. 16,— DM.
- Laub, Franz:** Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. — Regensburg: Friedrich Pustet. 1973. 225 S. Kart. lam. o. Pr.
- Lotz, Johannes B.:** Kurze Anleitung zum Meditieren. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht 1973. 298 S. Efalln 25,— DM.
- Monz, Heinz:** Der unbekannte junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des Marx'schen Denkens: 1835—1847. — Mainz: Hase & Koehler Verlag. 1973. 312 S. Kart. 18,— DM.
- Neues Meßbuch für Sonn- und Feiertage — Kirchenjahr C.** Hrsg. von A. Läßle. Aschaffenburg: P. Pattloch. 1973. 680 S. Dünndruck. Geb. 680 S. 8,50 DM.
- Nützel, Johannes M.:** Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (Reihe Forschung zur Bibel Bd. 6). — Würzburg: Echter Verlag. 1973. 327 S. Brosch. 29,— DM.
- Oepen, Martin:** Sittenlehre und Offenbarung in der Moralthologie des 18. Jahrhunderts. — Werl/Westf.: Dietrich Coelde-Verlag. 1973. 150 S. Kart. 32,— DM.
- Pauly, Ferdinand:** Aus der Geschichte des Bistums Trier. Die Bischöfe von Richard von Greiffenklau (1511—1531) bis Matthias Eberhard (1867—1876). — Trier: Paulinus-Verlag. 1973. 94 S. 95 Abb. Engl. Brosch. 20,— DM.
- Rahner, Karl:** Schriften zur Theologie Band 11. Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. — Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag. 1973. 512 S. 45,— DM.
- Rupp, Walter:** Neue Gottesdienste für heute. — Würzburg: Echter. 1973. 254 S. Geb. 24,— DM.
- Ruppert, Lothar:** Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung. — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 300 S. Kart. 48,— DM.
- Schicklberger, Franz:** Die Ladeerzählung des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologieggeschichtliche Untersuchung. (Reihe Forschung zur Bibel Bd. 7). — Würzburg: Echter. 1973. 264 S. Brosch. 24,— DM.
- Schiffers, Norbert / Schütte, Hans-Walter:** Zur Theorie der Religion. (Kleine ökumenische Schriften). — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1973. 140 S. Kart.-lam. 16,80 DM.
- Schmitz, Philipp:** Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik. (Beiträge zur praktischen Theologie). — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 94 S. Pb. 9,80 DM.
- Schreibmayr, Franz:** Wovon der Glaube lebt. (Beiträge zur praktischen Theologie). — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 1973. 78 S. Pb. 9,80 DM.
- Schweibold, Martha:** Der Mensch, ein Produkt des Zufalls? Kritische Gedanken zu Jacques Monod: „Zufall und Notwendigkeit“. — München: Verlag Rüdiger Schneider-Berrenberg. 1973. 16 S. Kart. 2,60 DM.

# NEU

bei Schöningh

# 73/74

Filipe J. Couto

## **Hoffnung im Unglauben**

Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes. — XXI, 297 S., Ppb. DM 24,—.  
ISBN 3-506-70178-9

Josef Hasenfuß  
(Hrsg.)

## **Herman Schell/ Briefe an einen jungen Theologen**

234 S., Ppb. ca. DM 30,—. ISBN 3-506-77656-8

Wilhelm Keilbach

## **Religiöses Erleben**

Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie. — 176 S., Ppb. DM 15,—. ISBN 3-506-70177-0

Gustav E. Kafka  
Ulrich Matz

## **Zur Kritik der Politischen Theologie**

46 S., Ppb. DM 4,80. ISBN 3-506-73311-7

Rudolf Padberg

## **Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts?**

Zur Frage des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. — 99 S., Ppb. DM 9,60. ISBN 3-506-78173-1

Claus Schedl

## **Rufer des Heils in heillosen Zeit**

Der Prophet Jesajah, Kap. I—XII, logotechnisch und bibeltheologisch erklärt. — XVIII, 402 S., Ppb. DM 28,—.  
ISBN 3-506-77610-x

P.-W. Scheele

## **Opfer des Wortes**

Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. — 2. Aufl. 1973. 288 S., Ppb. DM 13,80. ISBN 3-506-97622-2

Fridolin Wechsler

## **Romano Guardini als Kerygmatischer**

240 S., Ppb. DM 14,80. ISBN 3-506-78172-3



# Ferdinand Schöningh

Verlag Ferdinand Schöningh, 479 Paderborn,  
Postfach 1020

# Quaestiones disputatae

**Leo Scheffczyk**  
**(Hrsg.)**  
**Erlösung**  
**und Emanzipation**

Band 61  
160 Seiten, kart. lam.,  
16,80 DM, Best.-Nr. 02061

**Verlag Herder**

Vor dem Hintergrund des weltweiten Emanzipationsprozesses und im Blick auf die daraus resultierenden Erwartungen, überdenken und verdeutlichen namhafte Fachleute die christliche Erlösungslehre für den heutigen Menschen.

Inhalt: Rudolf Affemann: Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht. Norbert Lohfink: Heil als Befreiung in Israel. Rudolf Schnackenburg: Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont. Gisbert Greshake: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte. Josef Möller: „Befreiung von Entfremdung“ als Kritik christlichen Erlösungsglaubens. Joh. Baptist Metz: Erlösung und Emanzipation. Joseph Ratzinger: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung.

**Georg Muschalek**  
**Tat Gottes und**  
**Selbstverwirklichung**  
**des Menschen**

Band 62  
144 Seiten, kart. lam.,  
18,80 DM, Best.-Nr. 02062

**Verlag Herder**

Ohne Rücksicht auf göttliche Ansprüche hat der Mensch heute sein Schicksal weitgehend selbst in die Hand genommen. Dabei erfährt er, daß vieles erst jetzt zum Besseren gewendet wurde. Zugleich aber geht ihm eine entscheidende Dimension des Glaubens verloren: die Fähigkeit, das Heil von Gott anzunehmen. Tritt damit menschliche Aktivität in Konkurrenz zum göttlichen Handeln? Von dieser Frage ausgehend, führt Georg Muschalek zu einem neuen und tieferen Verständnis der Frage nach dem Heilswirken Gottes im Blick auf die Selbständigkeit und die eigenverantwortliche Aktivität des Menschen in der heutigen Welt.



Begründet von Franz Diekamp und  
Richard Stapper, fortgeführt von  
Hermann Volk, herausgegeben von  
Bernhard Kötting und Joseph Ratzinger  
Die neuen Bände der Reihe:

# Münsterische Beiträge zur Theologie

## Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte

in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. Von Ernst DASSMANN. Der lebendige Glaube war, mehr als die theologische Spekulation, maßgeblich für die Entstehung der frühchristlichen Kunst. Nach Befragung und genauer zeitlicher Einordnung des gesamten Denkmälerbestandes der vor- und frühkonstantinischen Zeit kommt Ernst Dassmann zu dem überraschenden Ergebnis, daß ein Schlüssel zum Verständnis der frühchristlichen Kunst in der Erhellung des Problems ruht, das mit »Hoffnung auf Sündenvergebung« umschrieben werden kann. X und 494 Seiten, 51 Bildtafeln, 8 Tabellen als Beilage, kart., 78,- DM, ISBN 3-402-03572-3.

## Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa

Von Maria-Barbara VON STRITZKY. Sie diskutiert ein zentrales Problem der Theologie des Kirchenvaters Gregor von Nyssa und zeigt unter motivgeschichtlichen Aspekten die Schwierigkeiten auf, die sich bei der Auseinandersetzung zwischen antiker Tradition und christlicher Theologie ergaben. Interessant ist die Beobachtung, daß der Gedanke der stets fortschreitenden Gotteserkenntnis in den späteren Schriften Augustins wiederkehrt. VIII und 119 Seiten, kart., 24,- DM, ISBN 3-402-03571-5.

## Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrh.

Dargestellt am »Materialisten« Karl Vogt. Von Werner BRÜCKER. Im Gespräch des Theologen mit den sogen. exakten Wissenschaftlern geht es nicht immer nur um die »Sache«. Nichtwissenschaftliche Motive können für den Einsatz, die Auswahl und Heftigkeit der »sachlichen« Argumente gegen Offenbarungsreligion und Kirchen bestimmend sein. Die Studie macht das anhand einer exemplarischen Analyse deutlich und fordert den Theologen auf, im Grenzgespräch das Erfragen und Beachten der Hintergründe »exakt-wissenschaftlicher« Argumentation als mitentscheidend für die Wirksamkeit eines solchen Gesprächs zu erachten. IV und 260 Seiten, kart., 44,- DM, ISBN 3-402-03570-7.

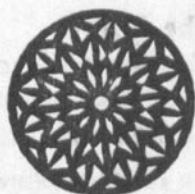
## Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz

Von Heinz ALTHAUS. Seit über hundert Jahren ist dies die erste umfassende Darstellung der Theologie des großen Kirchenvaters Gregor von Nazianz. Das Buch bietet, vor allem in der Erbsündenlehre Gregors, eine andere, eben griechische Sicht gegenüber der augustinischen Tradition. VIII und 232 Seiten, kart., 48,- DM, ISBN 3-402-03569-3.



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis KG**

**5550 Bernkastel-Kues/Mosel**

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

**Einladung zur Subskription!**

## **Handbuch der Religions- pädagogik in drei Bänden**

Ein evangelisch-katholisches  
Gemeinschaftswerk. Heraus-  
gegeben von: E. Feidel, R.  
Leuenberger, G. Stachel, K.  
Wegenast.

Bd. 1 ca. 320 Seiten, geb.  
Subskr.-Pr. ca. 32,— DM.

## **J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

## **Neuerscheinung**

WILHELM BARTZ

## **Freikirchen in Deutschland**

Geschichte — Lehre — Ordnung

180 Seiten, 8°, kartoniert DM 19,80

Eine absolut sachliche Darstellung  
von Geschichte, Lehre und Ordnung  
der Freikirchen, vom Autor in Zu-  
sammenarbeit mit den maßgebli-  
chen Sprechern der Freikirchen er-  
stellt.

**SPEE-VERLAG TRIER**

- 3. APR. 1974

CS  
X 21 935 F

thea Seminarij Glorie

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Erich Zenger, Münster

Der Juditroman als Traditionsmodell des  
Jahweglaubens

Franz Courth, Vallendar

Gerechtfertigt von Gott — frei für das Leben

Heinz Feilzer, Trier

Die Gemeinde und ihre Dienste an Ehe und  
Familie

Josef Ziegler, Mainz

Einheit in Vielheit — Zum gegenseitigen  
Verhältnis der christlichen Kirchen

Heft 2

März/April 1974

83. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Kirchengeschichte — Patrologie —  
Fundamentaltheologie

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**  
Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

**Mit kirchlicher Druckerlaubnis.**

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 38,— DM, Einzelheft 7,— DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 22,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

---

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt eine Mitteilung des Paulinus-Verlages bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

---

**Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Straße 57  
P. Dr. Franz Courth SAC, 5414 Vallendar, Theologische Hochschule  
Dr. Heinz Feilzer, 556 Wittlich-Unkenstein, Haus St. Anton  
Prof. Dr. Josef Ziegler, 65 Mainz, Saarstraße 21

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragstelle zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.



# Der Juditroman als Traditionsmodell des Jahweglaubens

Von Professor Dr. Erich Zenger, Münster<sup>1</sup>

Der katholischerseits als deuterokanonisch und evangelischerseits als apokryph etikettierte Teil der alttestamentlichen Literatur gehört nicht gerade zu den beliebten Themen der wissenschaftlichen Exegese. Der folgende Beitrag will die theologische Bedeutung des Buches Judit von der spezifischen literarischen Weise her, in der in diesem Buch die Jahwetradition zur Sprache kommt, aufzeigen. Die Position, die hier entfaltet wird, läßt sich thesenartig so zusammenfassen<sup>2</sup>:

1. Das ca. 150 v. Chr. verfaßte Buch Judit hat seine geistige Heimat in jenem Traditionsbereich, der die 701 v. Chr. erfahrene Errettung Jerusalems vor dem Assyriekönig Sanherib als fundamentalen Machterweis Jahwes deutet.

2. Die erzählerische Struktur des Juditbuches ist wesentlich beeinflusst von der jüdisch-hellenistischen Geschichtsdarstellung des Jason von Kyrene, von der Deutung des Ereignisses von 701 im chronistischen Geschichtswerk und vom Buch Exodus.

3. Als Roman ist das Juditbuch ein universalgeschichtlich-konstruktives Traditionsmodell, in dem sich der Jahweglaube in seiner Auseinandersetzung mit dem Hellenismus ausspricht.

## I. Das Buch Judit und die Tradition von der wunderbaren Errettung Jerusalems

Das historische Ereignis von 701 läßt sich etwa so skizzieren<sup>3</sup>: In konsequenter Fortführung der von Tiglatpileser III. um 740 v. Chr. begonnenen assyrischen Expansionspolitik, deren Opfer schon 722 das Nordreich

<sup>1</sup> Der Beitrag ist der Text einer am 18. 1. 1974 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster gehaltenen Antrittsvorlesung.

<sup>2</sup> Die zwei wichtigsten größeren Studien zum Buch Judit sind: E. Haag, Studien zum Buch Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart (TrThSt 16), Trier 1963; A. M. Dubarle, Judith. Formes et sens des divers traditions, Tome I: Études, Tome II: Textes (Analecta Biblica 24), Rom 1966. Zur Kompositionsstruktur des Juditbuches finden sich grundlegende Bemerkungen bei P. Weimar, Formen frühjüdischer Literatur. Eine Skizze, in: J. Maier-J. Schreiner (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung, Würzburg-Gütersloh 1973, 131–134.

<sup>3</sup> Vgl. dazu neuerdings A. H. Gunneweg, Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart 1972, 105–109; S. Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973, 314–322.

Israel geworden war, versuchte Sanherib ab 705 in einer großangelegten militärischen Invasion die noch nicht seinem Reich fest inkorporierten Kleinstaaten Palästinas zu besetzen und definitiv dem assyrischen Satellitensystem einzuverleiben. Auf seinem Siegeszug, der von gewonnenen Schlachten und bereitwilligen Kapitulationen der Kleinstaaten Ammon, Moab und Edom gekennzeichnet ist, gelingt es Sanherib sehr rasch, ganz Juda zu besetzen — mit Ausnahme der Hauptstadt Judas, Jerusalem, wo mit Hiskija einer der aktivsten Assurgegner regiert.

Die Situation, in die Juda und Jerusalem 701 geraten sind, beschreibt Jesaja: „Euer Land ist verwüstet, eure Städte sind in Flammen aufgegangen, euren Acker verzehren Fremde vor euren Augen und eine Verwüstung ist wie nach der Zerstörung von Sodom. Nur die Tochter Zion ist übriggeblieben wie eine Hütte im Weinberg, wie ein Wächterhaus im Gurkenfeld, wie eine belagerte Stadt“ (Jes 1, 7 f.). Sanherib selbst brüstet sich in seinem berühmten sechseitigen Tonzylinder, dem sogenannten Taylor-Prisma: „Was Hiskija vom Lande Juda betrifft, der sich meinem Joch nicht gebeugt hatte . . . , ihn schloß ich in der Stadt Jerusalem wie einen Vogel im Käfig ein.“ Den Ausgang seiner Belagerung freilich verschweigt Sanherib: er brach die Belagerung Jerusalems ab und zog unverrichteter Dinge nach Assur zurück. Warum Sanherib abzog, warum seine Macht also an Jerusalem scheiterte, ist historisch nicht definitiv auszumachen.

Der Jahweglaube hat seine Deutung dieses Geschehens vor allem in zwei Texten formuliert, in den sogenannten Jesaja-Legenden, die als Doppelüberlieferung sowohl in die deuteronomistische Geschichtsdarstellung (2 Kön 18—19) als auch von da in das Jesajabuch (Jes 36—37) aufgenommen wurden<sup>4</sup>. Es sind zwei gleichartig strukturierte Erzählungen, die redaktionell so aneinander gefügt sind, daß sie nun eine einzige Geschichte bilden. Beide Erzählungen charakterisieren den Angriff Sanheribs gegen Jerusalem als einen Angriff gegen Jahwe. Die Kapitulationsforderungen Sanheribs und seiner Gesandten gipfeln in dem Spott über die Götter der von ihnen unterworfenen Völker: „Hat denn einer von den Göttern der Völker sein Land aus der Hand des Königs von Assur gerettet? Wo sind die Götter von Hamat und Arpad? Wo die Götter von Sefarwajim? Wo die Götter des Landes Samaria? Haben sie vielleicht Samaria aus meiner Hand befreit? Gibt es unter allen Göttern dieser Länder solche, die ihr Land aus meiner Hand befreit hätten, und Jahwe soll Jerusalem aus meiner Hand erretten können?“ (Jes 36, 18—20). Damit ist deutlich, worum es in der Sicht der alttestamentlichen Tradition bei die-

---

<sup>4</sup> Vgl. G. Fohrer, Das Buch Jesaja. 2. Band Kapitel 24—39 (Zürcher Bibelkommentare, Zürich-Stuttgart 1967, 157—188; O. Kaiser, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13—39 (ATD 18), Göttingen 1973, 292—315.

ser Belagerung Jerusalems letztlich ging. Diese Sicht wird in einem Gebet Hiskijas so formuliert: „Jahwe unser Gott rette uns aus seiner Hand, damit alle Reiche der Erde erkennen, daß du Jahwe allein Gott bist“ (Jes 37, 20). Nicht um Jerusalem geht es, sondern um Jahwe: „Höre, Jahwe, alle die Worte Sanheribs, die er überbringen ließ, um den lebendigen Gott zu lästern!“ (Jes 37, 17).

Die Entscheidung in dieser Auseinandersetzung zwischen der Macht Assurs und Jahwe dem lebendigen Gott führt nach der alttestamentlichen Tradition Jahwe selbst herbei. In der ersten, älteren Erzählung, die insgesamt mehr realpolitisches Kolorit hat, spricht Jahwe: „Siehe, ich werde ihm (Sanherib) einen (bösen) Geist eingeben, daß er, wenn er ein Gerücht hört, in sein Land zurückkehrt. In seinem Land aber werde ich ihn durch das Schwert fällen!“ (Jes 37, 7). Um welches Gerücht es geht, bleibt unklar. Der Kontext läßt vermuten, daß an das Anrücken eines ägyptischen Hilfsheeres für Jerusalem gedacht ist (vgl. Jes 37, 9a)<sup>5</sup>.

Die zweite, jüngere Erzählung, die insgesamt viel stärker theologisch geprägt ist, reduziert das Geschehen auf die folgende Basisstruktur: „Es geschah in der gleichen Nacht, daß der Engel Jahwes auszog und im Lager der Assyrer 185 000 Mann erschlug. Als man am Morgen aufstand, siehe, da waren es lauter leblose Leiber. Da brach Sanherib, der König von Assur, auf und zog ab“ (2 Kön 19, 35 f.).

In dieser Deutung wird die Struktur des *Exodushandelns* Jahwes transparent: In der Paschanacht zog Jahwe mit seinem tötenden Schwert durch das Ägypten des gotteslästerlichen Pharao und Jahwes Macht dokumentierten am Morgen die leblosen Leiber der Ägypter am Schilfmeer (Ex 12; 14).

Die Jesajalegenden sind Beispielerzählungen, in denen sich der alttestamentliche Glaube an Jahwe, den Retter der Seinen, die sich in ihm festmachen, ausspricht, wie er vor allem in der nachexilischen Gebetsprache lebendig ist: „Nicht an der Stärke der Rosse hat Jahwe Lust, noch an den Schenkeln des Mannes. Gefallen hat Jahwe an denen, die ihn fürchten, die auf seine Treue und Huld vertrauen“ (Ps 147, 10 f.).

Wie stark die Rettung Jerusalems von 701 das theologische Denken und die vitalen Hoffnungen des nachexilischen Jahwevolks inspirierte, illustriert die Zionstheologie, in der die leidvolle Erfahrung des Verachtet- und Verfolgtseins des politisch bedeutungslos gewordenen Jahwevolks theologisch bewältigt wurde. Vor allem in der Makkabäerzeit, in der es

---

<sup>5</sup> Der „historisch“ vermutbare Anlaß waren wohl Nachrichten über innenpolitische Schwierigkeiten in Assur.

in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus um das Überleben der theologischen Größe Jerusalem ging, wird die Erinnerung an Jahwes Eingreifen beim Sanheribsturm zu einem der zentralen Impulse der antihellenistischen Befreiungsbewegung.

Im zweiten Makkabäerbuch, das um 110 v. Chr. ein ägyptischer Jude als Exzerpt aus einer ca. 160/150 v. Chr. — also sehr nahe an den Ereignissen selbst — von Jason von Kyrene verfaßten Geschichtsdarstellung gestaltete, spielt das Motiv von der wunderbaren Rettung Jerusalems vor Sanherib in der Komposition des Buches eine entscheidende Rolle. Im letzten Kapitel, das den 161 v. Chr. errungenen Sieg des Judas Makkabäus über Nikanor, den Feldherrn des Seleukiden Demetrius I. Soter als wunderbare Rettung Jerusalems deutet, betet Judas vor der Schlacht: „Herr, du sandtest zur Zeit des Hiskija, des Königs von Juda, deinen Engel, und er vernichtete aus dem Lager des Sanherib 185 000 Mann. So sende auch jetzt, Herrscher des Himmels, einen guten Engel vor uns her, um Furcht und Schrecken einzujagen! Durch die Macht deines Armes sollen jene erzittern, die unter Lästerungen gegen dein heiliges Volk heranziehen“ (2 Makk 15, 22—24). In ähnlicher Formulierung steht das Gebet in der Paralleldarstellung des 1. Makkabäerbuchs (1 Makk 7, 40—42).

Daß gerade in der Auseinandersetzung des Judentums mit dem Hellenismus die Rettung Jerusalems vor den Assyriern und die Rettung Israels vor dem Pharao beim Exodus einerseits parallelisiert werden und andererseits zentrale Hoffnungsmotivationen der Jahwefrommen sind, unterstreicht ein sogenannter heilsgeschichtlicher Rückblick im 3. Makkabäerbuch, das im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts v. Chr. in Ägypten entstanden ist: „Großmächtiger König, höchster, allmächtiger Gott, der du die ganze Schöpfung voller Erbarmen regierst, siehe auf den Samen Abrahams, auf die Kinder des dir geheiligten Jakob, das Volk, das dein geheiligtes Erbteil ist und nun fremd im fremden Land ungerechterweise zugrunde geht, o Vater! Du hast den Pharao mit seinen vielen Wagen, den einstigen Beherrscher eben dieses Ägyptens, als er sich in gottlosem Trotz mit großsprecherischer Zunge überhob, samt seinem übermütigen Heer ins Meer versenkt und umgebracht, indem du dem Volk Israel das Licht deiner Gnade scheinen ließest. Du hast den auf seine unzähligen Scharen pochenden Sanherib, den stolzen König der Assyrier, nachdem er sich bereits das ganze Land mit dem Schwert unterworfen hatte und sich gegen deine heilige Stadt erhob und im prahlerischen Trotze Lästerliches redete — du, Herr, hast ihn zerschmettert, indem du vielen Völkern deine Macht offenkundig werden ließest“ (3 Makk 6, 2—5).

Aus der Entstehungszeit des Juditbuches schließlich stammt der Text Sir 48, 18—21, dessen griechisches Vokabular weitgehend im Buch Judit begegnet.



In dieser Tradition steht das Buch Judit. Auch in ihm geht es um die wunderbare Errettung Jerusalems: in der Vernichtung des Heeres des Holofernes vor Betulia geschieht die Errettung Jerusalems. Betulia ist theologisches Kryptogramm für Jerusalem.

Dies wird zunächst sichtbar an der Kompositionsstruktur des Juditbuches. Die Notschilderung in Jdt 4, 1—3, die die Reaktion auf das Anrücken des Holofernes in die Ebene Jesreel erzählt, setzt nicht, wie zu erwarten wäre, bei Betulia an, sondern in Jerusalem. Und der Höhepunkt des Buches (zugleich der literarische Kulminationspunkt) ist die Siegesfeier am Tempel von Jerusalem. In dem konzentrisch konstruierten geographischen Schema 1, 7—10, das als Exposition die Weltbühne aufbaut, auf der das Buch Judit spielt, ist Jerusalem gezielt in die Mitte gesetzt. Vor allem aber läßt der Verfasser durch seine Leitworttechnik keinen Zweifel daran, daß es um Jerusalem geht. Drei von insgesamt zwanzig Stellen, die angeführt werden könnten<sup>6</sup>, sollen das illustrieren. Die erste Reaktion auf die Invasion im Bereich der Söhne Israels, „die in Judäa wohnten“, ist: „Sie waren bestürzt um Jerusalem und den Tempel des Herrn, ihres Gottes. Denn sie waren gerade aus der Gefangenschaft heimgekehrt (also Rückkehr aus dem babylonischen Exil) und es war noch gar nicht so lange her, daß sich das ganze Volk von Judäa versammelt hatte, um die heiligen Geräte, den Altar und den Tempel nach ihrer Entweihung zu heiligen (also Tempelreinigung durch Judas 164)“ (Jdt 4, 2—3). Als Judit Betulia verläßt, um ins Lager des Holofernes zu gehen, wird sie von den Stadtältesten mit dem Gebetswunsch verabschiedet: „Der Gott unserer Väter mache dich zu einem Werkzeug seiner Huld und lasse dein Vorhaben gelingen zum Ruhm der Söhne Israels und zur Verherrlichung Jerusalems!“ (Jdt 10, 8). Unmittelbar vor ihrer Tat schließlich betet Judit: „Herr, du Gott aller Macht, schaue in dieser Stunde gnädig auf das Werk meiner Hände, das zur Verherrlichung Jerusalems geschieht“ (Jdt 13, 4). Das Geschehen um Betulia geht demnach nicht um irgendeinen Ort im Bergland von Efraim — alle Versuche der historischen Lokalisierung sind deshalb bisher auch gescheitert —, sondern es geht um das „Haus Gottes“ schlechthin, wie man m. E. immer noch am besten Betulia als gräzisierte Form des Hebräischen *beit'eloah* = Haus Gottes deutet<sup>7</sup>. Es geht um die theologische Größe Zion/Jerusalem. Das Buch Judit steht damit in jener theologischen Tradition, die die wunderbare Errettung Jerusalems von 701 und von 161 als fundamentalen Machterweis Jahwes gedeutet hat.

<sup>6</sup> Jdt 1, 9; 4, 2—3. 6—8. 11—13; 5, 19; 8, 21—24; 9, 1. 8. 13; 10, 8; 11, 13. 14. 19; 13, 4; 15, 5. 8. 9; 16, 18. 19. 20.

<sup>7</sup> So neuerdings auch M. Delcor, *Le livre de Judith et l'époque grecque*: Klio 49, 1967, 173.

## II. Die erzählerische Struktur des Juditbuches

Vom eben skizzierten traditionsgeschichtlichen Kontext her wird es nicht verwundern, daß das Juditbuch neben vielen anderen Motivtranspositionen, denen hier nicht nachgegangen werden kann<sup>8</sup>, besonders mit literarischen und theologischen Motiven gestaltet ist, die aus den alttestamentlichen Geschichten der Errettung Jerusalems vor Sanherib 701 und vor Nikanor 161 genommen sind.

Da der Juditroman ca. 150 v. Chr. entstanden ist, also vor der Endredaktion der Makkabäerbücher, können seine Anklänge an die Makkabäerbücher nur aus deren Hauptquelle stammen, aus der Geschichtsdarstellung des Jason von Kyrene. Die Anklänge können deshalb nur bedingt aus dem Text der Makkabäerbücher erschlossen werden. Umgekehrt berechtigt diese Quellenlage, zum Motiv- und Strukturvergleich sowohl 2 Makk 15 als auch den gegenüber 2 Makk jüngeren Text 1 Makk 7, 26—50 heranzuziehen.

Wie Demetrius I. Soter seinen Feldherrn Nikanor mit dem Auftrag, das Volk Israel zu vernichten, nach Judäa schickt (1 Makk 7, 26; 2 Makk 14, 12), so schickt Nebukadnessar seinen Feldherrn Holofernes (Jdt 2). Beim Anmarsch des Nikanor auf Jerusalem versammeln sich die Priester im Tempel: „Sie weinten und sprachen: Du hast dieses Haus erwählt, daß es deinem Namen geweiht und für dein Volk ein Haus des Betens und Flehens sei. Vollziehe ein Strafgericht an diesem Menschen und an seinem Heer. Gedenke ihrer Lästereien und verleihe ihnen keinen Bestand“ (1 Makk 7, 37 f.). Mit ähnlichen Worten wird der Bußgottesdienst in Jdt 4, 9—15 geschildert, mit dem ganz Jerusalem im Tempel auf den Anmarsch des Holofernes reagiert. Der konkrete Vorgang der Entscheidungsschlacht wird in den Makkabäerbüchern überraschend verhalten erzählt. Nur auf den ersten Blick sind Judas mit seinem Heer die Akteure. Bei genauerem Zusehen fallen vor allem im Text des 1. Makkabäerbuches die passivischen und intransitiven Verben auf: „Am 13. Adar stießen die Heere zum Kampf zusammen. Nikanors Heer wurde besiegt, er selbst fiel als erster im Kampf“ (1 Makk 7, 43). Da diesem Vers das schon oben zitierte Gebet des Judas, Jahwe möge wie im Jahre 701 seinen mit dem Schwert tötenden Engel schicken, unmittelbar vorausgeht, fällt Nikanor in der Sicht des Erzählers durch die Hand dieses von Jahwe gesandten Engels. Im Juditbuch wird diese Funktion des Engels von Judit übernommen. Die gleichen Formulierungen, die Judas Makkabäus 1 Makk 7, 41 f. (vgl. auch 2 Makk 15, 22) gebraucht „als einst die Gesandten

<sup>8</sup> Hier wären vor allem folgende Texte heranzuziehen: Gen 14; Ri 3, 12—31; 4—5; 1 Sam 17; 2 Chr 20, 1—30; Jes 10, 5—15; 14, 24—27; Ez 38—39; Ps 33, 16—18; 46, 2. 5—7. 9—11; 76, 2—4; 147, 10—11; Dan 3.

des Königs der Assyrer lästerten, da ging dein Engel hinaus und erschlug sie“, beschreiben im Juditbuch die Aktion Judits: Judit „geht aus Betulia hinaus“ (Jdt 8, 32; 10, 6.10) und „erschlägt“ Holofernes (9, 10; 13, 8.15). Wie Jahwe nach 2 Makk 15, 22 gegen den Feldherrn Sanheribs den Engel „gesandt“ hat, so „sendet“ er gegen Holofernes Judit (Jdt 11, 16). Ähnlich parallel verlaufen die sich anschließenden Ereignisse. Als die Soldaten des Nikanor ihren toten Feldherrn sehen, werfen sie ihre Waffen weg und ergreifen die Flucht. Sie werden von Judas und seinem Heer verfolgt. Der Verfolgung und Plünderung schließen sich die Menschen aus allen Dörfern Judäas an. Nicht ein einziger der Feinde bleibt übrig. Sie nehmen das abgeschlagene Haupt des Nikanor und hängen es an den Toren Jerusalems auf. Das Volk freut sich und feiert ein großes Fest. Die Erzählung schließt: „Für kurze Zeit hatte nun das Land Juda Ruhe“ (1 Makk 7, 50). Alle diese Motive begegnen im Juditbuch zum Teil sogar in wörtlicher Entsprechung: Schrecken, Verwirrung und Flucht der Soldaten des Holofernes beim Anblick des Toten (14, 18 f.; 15, 1 f.), Beteiligung ganz Judäas an der Verfolgung (15, 5) und Plünderung (15, 6—7), Freude und Festfeier des Volkes in Jerusalem (16, 18—20). Notiz über die Ruhe des Jahwevolks (16, 25). Auch das Aufhängen des Hauptes fehlt nicht. Es geschieht aber im Juditbuch — wohl aus erzähltechnischen Gründen — schon vor der Verfolgung der Feinde (Jdt 14, 11), während es in den Makkabäerbüchern erst nach der Verfolgung geschieht. Eine theologisch wichtige sprachliche Gemeinsamkeit liegt in dieser Formulierung vor: καὶ συνετρίβη ἡ παρεμβολὴ Νικάνωρος, dem Kriegslager des Nikanor wurde ein Ende gesetzt (1 Makk 7, 43). Mit dieser Wendung wird im Juditbuch zweimal an exponierter Stelle, im Gebet Judits 9, 7 und im Schlußhymnus 16, 2, das Handeln Jahwes beschrieben: Jahwe ist κύριος συν τρίβων πολέμους, der Herr, der der Kriegswut ein Ende setzt!

Das Paradigma der Nikanorschlacht könnte schließlich teilweise verständlich machen (ein anderer Grund ist die Parallele Judit/Jael<sup>9</sup>), wieso als geographische Szenerie des Juditbuchs das Bergland von Samaria gewählt ist. In 2 Makk 15, 1 wird als Szenerie für die Nikanorschlacht angegeben: „in den Ortschaften Samarias“!

Freilich ist das Juditbuch theologisch viel gesprächiger und tiefer als die Nikanorgeschichten der Makkabäerbücher. Dies liegt nicht nur am größeren äußeren Umfang, sondern vor allem daran, daß der Verfasser des Juditbuches sich viel stärker von der traditionellen Zionsthematik und der in dieser angesprochenen Exodusstruktur inspirieren läßt als Jason von Kyrene.

Der Autor des Juditbuches führt die Theologisierung der Geschichte von der wunderbaren Rettung Jerusalems, wie sie in den Jesajalegenden

<sup>9</sup> Vgl. Ri 4.

grundgelegt war, konsequent weiter. Er folgt dabei — wie eine Detailanalyse, die hier nicht durchgeführt werden kann, ergibt — der Sanheribgeschichte in jener sprachlichen und theologischen Gestalt, die diese Legenden um 300 v. Chr. durch den Autor der chronistischen Geschichtsdarstellung gefunden haben (2 Chr 32, 1—23)<sup>10</sup>. Die Invasion Sanheribs ist nach dem Chronisten nicht mehr ein Element in der assyrischen Realpolitik, womit Sanherib seine politische Macht ausbauen will, sondern eine Infragestellung der universalen Gottesherrschaft Jahwes. Dies unterstreicht der Chronist dadurch, daß er alle realpolitischen Notizen, die in seiner Vorlage der Jesajalegenden standen, wegläßt und außerdem Jahwe in den gotteslästerlichen Reden der Assyrer auf eine Stufe mit den Göttern der Heiden stellen läßt: „Sie sprachen über den Gott von Jerusalem wie über die Götter der Heidenvölker der Erde, die Gebilde von Menschenhänden“ (2 Chr 32, 13). Aus dieser chronistischen Sanheribgeschichte ließ sich der Verfasser des Juditbuches vor allem für das von ihm sehr breit gestaltete Motiv der Vernichtung der Götter sowie der ihnen gehörenden Länder und für den Spott des Assyrsers über Jahwe und sein Volk anregen. In der chronistischen Sanheribgeschichte finden sich über die Jesajalegenden hinaus noch drei Einzelelemente, die gleichfalls im Juditbuch anklingen. Die wunderbare Errettung Jerusalems durch den Engel Jahwes bedeutet Ruhe für das Jahwevolk (2 Chr 32, 22; vgl. Jdt 16, 25), löst Wallfahrten nach Jerusalem aus (2 Chr 32, 23; vgl. Jdt 15, 13; 16, 18) und macht den Helden berühmt in den Augen aller Völker (2 Chr 32, 23; vgl. Jdt 16, 21). Schließlich wird die Gesamtdeutung des Geschehens mit derselben Kurzformel der Zionstheologie gegeben: Hiskija verkündet den Stadtbewohnern vor der Entscheidung: „Mit uns ist der Herr unser Gott“ (μεθ' ἡμῶν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν: 2 Chr 32, 8); entsprechend verkündet Judit nach ihrer Tat, als sie in die Stadt zurückkehrt: „Mit uns ist unser Gott“ (μεθ' ἡμῶν ὁ θεὸς ἡμῶν: Jdt 13, 11).

Daß der Dichter des Juditbuches insbesondere die theologische Struktur des Exodusgeschehens darstellen will, beweist zunächst das letzte Kapitel seines Werkes. Der hier Judit in den Mund gelegte Hymnus, der die Prozession nach Jerusalem begleitet, ist bis in den Wortlaut hinein vom Siegeslied der Mirjam in Ex 15 inspiriert<sup>11</sup>. Für die Gesamtinterpretation des Juditbuches liefert die Analyse dieses Hymnus einen entscheidenden

<sup>10</sup> R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes, Freiburg 1973, 72—74.

<sup>11</sup> Jdt 16, 2: vgl. Ex 15, 3 LXX; 15, 9; 3, 8 LXX; 14, 4. 8. 9. 23; Jdt 16, 3: vgl. Ex 15, 4; Jdt 16, 4: vgl. Ex 15, 9. 17; Jdt 16, 6: vgl. Ex 15, 6; Jdt 16, 10: vgl. Ex 15, 13—16; Jdt 16, 13: vgl. Ex 15, 6. 13; Jdt 16, 14: vgl. Ex 15, 10. Wichtige Anklänge von Jdt 16 an Ex 15 stellt schon zusammen: P. W. Skehan, The Hand of Judith: CBQ 25, 1963, 94—110.



Hinweis. Sie zeigt nämlich, daß das Ich dieses Hymnus nur scheinbar Judit als individuelle Gestalt ist. Das Subjekt ist in Wirklichkeit Judit als kollektive Größe. In 16, 4.11 heißt es: „Brandschatzen wollten sie meine Berge, morden meine jungen Männer mit scharfem Schwert, zerschmettern am Boden meine Säuglinge mit Wucht, von dannen schaffen meine Mädchen als feilen Raub. Da jubelten meine Niedrigen — die Feinde aber fürchteten sich, meine Schwachen — sie aber wurden gestürzt.“ Judit ist hier die Muttergestalt Zion/Jerusalem, deren Witwenschicksal entsprechend der Jahwetradition, wie sie etwa in Ex 22, 21—23 formuliert ist, von Jahwe selbst in die Hand genommen wird: „Eine Witwe . . . sollt ihr nie bedrücken. Wenn du sie bedrückst, und sie ruft zu mir, dann werde ich ihr Rufen erhören und mein Zorn wird entbrennen und ich werde euch durch das Schwert umkommen lassen.“

Die Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Nebukadnezzar/Holofernes hat im Juditbuch schließlich dieselbe Geschehensstruktur wie die Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Pharao im Buch Exodus. Es sind zwei Ereignisse, in denen im Buch Exodus und im Buch Judit die Entscheidung fällt. Das erste vollzieht sich in der Nacht, in der Jahwe durch Ägypten zieht und die Erstgeburt Ägyptens „schlägt“ (Ex 12, 12.23.27.29); ebenso „schlägt“ Judit in der Nacht den Holofernes (Jdt 13, 8)<sup>12</sup>. Das zweite Ereignis, das die endgültige Vernichtung des Jahwefeinds bringt, ist das aus dem Jahwekrieg-Schema stammende Element des Jahweschreckens, der beidemale „am Morgen“ auf die Feinde fällt. Die Terminologie unterstreicht durch das gleiche Verbum „verwirren“ (Ex 14, 24; Jdt 14, 19) und die Wendung „Schrecken und Furcht fiel auf sie“ (Ex 15, 16; Jdt 15, 2; vgl. dazu Jdt 2, 28) die strukturelle Gemeinsamkeit. Die Textüberlieferung, die sich in der Vulgata niedergeschlagen hat, bezieht sich noch ausdrücklicher auf die Rettung Israels aus der Hand Pharaos (vgl. Jdt 9, 6—9 Vg).

So liefert schließlich das Buch Exodus das terminologische Instrumentarium zur theologischen Exposition des Juditbuchs. Es geht um die Grundsatzfrage, die Holofernes in 6, 2 stellt: „Τίς θεός ἐστι μὴ Ναβουχοδονοσορ; Gibt es denn überhaupt einen Gott außer Nebukadnezzar?“ Der erste Teil des Juditbuches scheint dies klar zu beantworten. Die militärischen Erfolge führen Nebukadnezzar auf den Höhepunkt seiner Macht. Der Verfasser des Juditbuches gibt ihm dabei die Züge, die in der Tradition nur Jahwe zukommen. Er wird zum Anti-Jahwe hochstilisiert, der wie Jahwe im Buch Exodus beschließt, an seinen Feinden und deren Göttern das „Strafgericht zu vollziehen“, sie zu „schlagen“ und mit dem Schwert auszurotten (Jdt 1, 12; 2, 1—12). Die Entscheidung, die dann im

<sup>12</sup> Vgl. auch die ähnliche Reaktion: Jdt 14, 16; Ex 11, 6; 12, 30.

dritten Teil des Buches fällt, wird mit der gleichen Terminologie — nun allerdings mit Jahwe als Subjekt — beschrieben. Von daher gibt sich das Juditbuch als erzählerische Transposition der Jahwerede Ex 12, 12 zu erkennen: „Ich schreite in dieser Nacht durch das Land Ägypten und schlage alle Erstgeburt im Land Ägypten, vom Menschen bis zum Vieh, und ich vollziehe das Strafgericht an allen Göttern der Ägypter: ich der Herr!<sup>13</sup>“

Das Buch Judit ist so Jahwetheologie im ursprünglichen Sinn. Es erzählt vom Machterweis Jahwes als Jahwe, d. h. als des sich in dieser Welt als Befreier der Seinen erweisenden Gottes. Im Juditbuch spricht sich die für uns greifbar älteste Definition Jahwes aus, wie sie im Mirjamlied geprägt wurde: „Singt Jahwe! Ja, hoch erhob er sich, Roß und Streitwagen zerbrach er im Meer“ (Ex 15, 21): Jahwe als die Grenze aller widergöttlichen Macht, als die Wirklichkeit schlechthin, an der alle zerstörerische Wut ihr Ende findet<sup>14</sup>.

Das Buch Judit ist deshalb nur scheinbar ein kriegslüsternes Buch. Es ist im Gegenteil zutiefst antimilitaristisch und antiimperialistisch. Der Gott, der hier gefeiert wird, ist nach einem im Juditbuch zweimal begegnenden Zitat von Ex 15, 3 LXX: „Jahwe, der der Kriegswut ein Ende setzt“ (Jdt 9, 7; 16, 2). Worum es letztlich geht, formuliert Judit in ihrem Gebet 9, 7: Herr, „sieh doch die Assyrer: Sie verfügen über eine gewaltige Heeresmacht, brüsten sich mit ihren Rossen und Reitern, sind stolz auf die Schlagkraft ihres Fußvolks, vertrauen auf Schild und Speer, auf Bogen und Schleuder, und wollen nicht erkennen, daß du der Herr (Jahwe) bist, der aller Kriegswut ein Ende setzt“. Das Juditbuch will den erzählerischen Impuls liefern, der zu dieser Erkenntnis führen soll: in der literarischen Form des Romans.

### III. Das Juditbuch als theologischer Roman

Wohl geht es im Juditbuch um die Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Nebukadnezar. Aber diese Auseinandersetzung entscheidet sich im Einzelschicksal von Judit und Holofernes und sie wird transparent und effizient an der als Kontrastgeschichte gestalteten Bekehrungsgeschichte des Ammoniterführers Achior. Das ist spezifische Technik des

---

<sup>13</sup> Vgl. weiter zur Exodustheologie im Buch Judit meinen demnächst erscheinenden Beitrag „Leitwortstil und Theologie im Buch Judit“.

<sup>14</sup> Vgl. R. Bach, „... Der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt“, in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. W. Wolff, München 1971, 13–26.

antiken und klassischen Romans, dessen Autor, um mit Hegel zu sprechen, die Totalität seiner Geschichtserfahrung innerhalb der individuellen Begebenheit seines Romans darstellen will<sup>15</sup>. Im Gegensatz zur Novelle, die das von ihr erzählte Einzelereignis in erster Linie um ihrer selbst willen, um ihres überraschenden Wahrheits- und Wirklichkeitsgehaltes willen erzählt, ordnet der Roman seine Geschichte deutend in einen Weltzusammenhang, in ein entworfenes beziehungsweise gesuchtes Sinngefüge ein. Die Novelle schildert ein Einzelschicksal und die daran beteiligten Personen, der Roman schildert Menschen und die auf sie einwirkende Welt<sup>16</sup>. In der Novelle wird die Welt gewissermaßen auf ein Ereignis reduziert. Im Roman wird in der Vielfalt der in ihm gebrauchten literarischen Formen, im Zusammenspiel seiner kontrastierenden Gestalten und Szenen, die den Roman zu einer offenen Form machen, die Mannigfaltigkeit und Ungereimtheit der Welt eingefangen.

So ist im Juditroman in die Basisgeschichte von der wunderbaren Errettung Betulias zunächst die Geschichte von der Bekehrung des Ammoniterführers Achior hineingewoben. Hinter Achior verbirgt sich die nachweislich im jüdisch-hellenistischen Judentum beliebte Gestalt des weisen Achiqar, der hier als Typ des weisen Heidentums gezeichnet wird, das die Macht Jahwes erkennt und sich voll zum Jahweglauben bekehrt. Die Bekehrung Achiors ist dabei mit traditionellen Motiven jüdisch-hellenistischer Bekehrungsgeschichten gestaltet<sup>17</sup>. Die Rede, die Achior vor Holofernes hält, ist beeinflusst vom Stil der jüdisch-hellenistischen Missionshomilie (Jdt 5, 5—19). Zur Topik der Bekehrungsgeschichten gehören Aufgabe der bisherigen sozialen Bindungen beziehungsweise Ausgestoßenwerden, Verfolgung und Haß von seiten des bisherigen Milieus, Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Judentum und Rettung aus der Verfolgung durch Jahwe (Jdt 6, 10—16). Schließlich sind die zum Teil seltsamen Motive, mit denen 14, 6—10 die definitive Aufnahme Achiors in das Jahwevolk beschrieben wird, nur aus dieser jüdisch-hellenistischen Tradition verständlich: Achior „sieht“ das Haupt („Vision“), fällt bewußtlos zu Boden, wird aufgerichtet, fällt in Proskynese vor Judit wie

<sup>15</sup> Zitiert bei E. L ä m m e r t, Zum Wandel der Geschichtserfahrung im Reflex der Romantheorie, in: R. Koselleck-W. D. Stempel (Hg.), Geschichte — Ereignis und Erzählung, München 1973, 505.

<sup>16</sup> Vgl. B. von Wiese, Novelle, Stuttgart 1971, 4 f.; G. Lukács, Die Theorie des Romans, Neuwied-Berlin 1971, bes. 47—82.

<sup>17</sup> Vgl. die Motivzusammenstellungen bei Ch. Burchard, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, FRLANT 103, Göttingen 1970, 59—88; K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I. Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen 1972, 421—431.

vor einem Engel nieder, „glaubt“, nachdem man ihm alles erzählt hat, was vorgefallen ist, und wird schließlich durch den Ritus der Beschneidung zum vollen Mitglied des Jahwevolks.

Die Technik des Romans kommt in der Komposition des Juditbuches aber besonders in einer weiteren Geschichte zum Tragen, die in der Handlungsstruktur das eigentlich spannende und unterhaltende Moment darstellt: die in den Figuren Judit und Holofernes spielende Heldengeschichte, die zugleich eine Liebesgeschichte ist, wobei voller Ironie Judit zur Heldin wird, weil sie nicht liebt, und der vor Liebe brennende Holofernes nicht zur geplanten Liebesnacht mit Judit kommt, weil er sich vorher in seinem Liebesrausch unheldenhaft bewußtlos betrunken hat. Bei der Gestaltung dieser Liebes-Heldengeschichte hat sich der Verfasser wieder von alttestamentlicher Tradition anregen lassen. Judit trägt Züge der Jael des Richterbuches, die einst dem schlafenden Sisera, dem Feldherrn des Kanaanäers Jabin, einen Zeltpflock durch die Schläfen getrieben hatte (Ri 4, 21). Judits Aktion gleicht der des schwachen David, der dem gotteslästerlichen Goliath mit dessen eigenem Schwert das Haupt abschlägt (1 Sam 17, 51). Aber Szenerie und Flair, in denen Judit und Holofernes agieren, verraten Geschmack und Stil, wie sie uns im antiken griechisch-orientalischen und im jüdisch-hellenistischen Roman begegnen. Der Abschnitt etwa, der Judit beim Festmahl schildert, könnte in seiner Erotik und Weltlichkeit gut in einem hellenistischen Roman stehen: „Da stand Judit auf, zog sich ihre schmucken Gewänder an und machte sich schön als Frau in jeder nur denkbaren Weise. Ihre Dienerin aber eilte voraus und legte vor Holofernes für sie die Teppiche auf den Boden, die sie von Bagoas erhalten hatte, um sich bei ihren täglichen Mahlzeiten darauf zu setzen. Als nun Judit hereintrat und sich niederließ, war Holofernes über sie vor Entzücken außer sich, seine Leidenschaft geriet in Wallung und er begehrte heftig danach, mit ihr zusammenzukommen, denn von dem Tag an, da er sie zu Gesicht bekommen hatte, lauerte er auf eine günstige Gelegenheit, um sie zu verführen. So forderte Holofernes sie auf: Trink doch, und sei vergnügt mit uns. Darauf erwiderte Judit: Gerne will ich trinken, Herr, denn ich habe in meinem ganzen Leben noch keine solche Ehre erfahren wie heute. Und sie griff zu, aß und trank vor seinen Augen, was ihre Dienerin zubereitet hatte. Holofernes aber kam ihretwegen in freudige Stimmung und trank derart viel Wein, wie er noch nie zuvor in seinem ganzen Leben an einem einzigen Tag getrunken hatte.“

Die Ironie des Dichters spielt hier vor allem mit dem Wort „verführen“, das er wiederholt in seiner gekonnten Leitworttechnik einsetzt. Mit der eben angeführten Bemerkung „Holofernes brannte darauf, Judit zu *verführen*“ kontrastiert der Verfasser geschickt die Worte, mit denen Judit vor der Bevölkerung Betulias den Hergang ihrer Tat schildert: „Aber so



wahr der Herr lebt, der mich auf dem Wege beschützt hat, den ich gegangen bin: Mein Anblick hat ihn *verführt* und ihn in das Verderben gestürzt. Mich aber hat er nicht durch eine Sünde befleckt und geschändet“ (13, 16).

Das Motiv der sich in Bedrängnis siegreich behauptenden Keuschheit ist in der griechisch-orientalischen Romanliteratur sehr beliebt und wurde besonders in der romanhaften frühchristlichen Heiligenliteratur entfaltet. Die Ermordung des Lüstlings mit dessen eigenem Schwert findet sich zum Beispiel auch bei Xenophon von Ephesos, „wo Antheia den in sie verliebten Räuber Anchialos mit seinem eigenen Schwerte tötet“ und „bei Jamblichos . . . im Hause eines reichen Wüstlings . . ., dessen Anträgen Sino-nis sich scheinbar ergibt, um ihn in der Nacht mit einem Schwert zu erschlagen<sup>18</sup>“.

Die Erotisierung ist eines der wesentlichen Charakteristika der antiken griechisch-orientalischen Romanliteratur. Das Buch Judit partizipiert an dieser allgemeinen Erotisierung der hellenistischen Epoche und erweist sich dadurch als zu dieser Literatur gehörig.

Man kann diesen Prozeß der Erotisierung, wie er sich im Buch Judit widerspiegelt, zunächst als *historisches* Phänomen *geschichtsphilosophisch* deuten. Im Anschluß an Karl Kerényi<sup>19</sup> kann man die griechisch-hellenistische Welt, in die sich der Juditroman einfügt, in drei Zeitalter einteilen. „Das erste war das heroische Zeitalter des Griechentums, das zweite das politische.“ Das dritte, in dem der Roman entsteht, „darf negativ das unpolitische, positiv das erotische Zeitalter genannt werden. Alle drei Zeitalter besitzen ihre besondere Art der Epik. Zum heroischen gehört das große Epos, zum politischen die große Geschichtsschreibung“, zum erotischen der Roman.

Als *religionspsychologisches* Phänomen mag man die Erotisierung im Buch Judit als den Versuch bewerten, in den stark männlich geprägten Jahweglauben das weibliche Element in der Mutterfigur Judit stärker zu integrieren. Den äußeren Anstoß dazu konnte die sich in der hellenistischen Epoche weltweit ausbreitende Isisreligion gegeben haben. Die im Juditbuch Jahwe klar untergeordnete Rettergestalt der Judit wäre in diesem Fall die Absage an ein mit Jahwe konkurrierendes weibliches Heilsprinzip.

<sup>18</sup> Vgl. K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Darmstadt 1973, 206–228; M. Braun, History and Romance in Graeco-Oriental Literature, Oxford 1938; R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike, Stuttgart 1932.

<sup>19</sup> K. Kerényi, Romanliteratur 286.

Als *religionspolitisches* Phänomen schließlich könnte der Juditroman mit seiner weiblichen Heldengestalt als Protest gegen die Religionspolitik der Hasmonäer verstanden werden, deren religiöses antihellenistisches Programm das Juditbuch zwar akzeptiert, dessen konkrete politische Realisierung es aber ablehnt.

Das *literarisch* und *theologisch* Neue des Juditbuches aber liegt in der spezifischen Weise, wie hier, dem Gestaltungsgesetz des Romans folgend, Wirklichkeit dargestellt wird, wie hier gewissermaßen Jahwe in Sprache gegenwärtig gesetzt wird.

Der Juditroman ist ein Traditionsmodell, das sich vom heilsgeschichtlich-ätiologischen Traditionsmodell der Geschichtsdarstellungen und vom episodisch-paradigmatischen Traditionsmodell etwa der Geschichtsrückblicke in den Weisheitsbüchern Sirach und Weisheit Salomos wesentlich unterscheidet<sup>20</sup>.

In den Geschichtsdarstellungen erhalten die geschichts-immanenten Setzungen Gottes im erzählenden Bekenntnis insofern Aktualität für die Gegenwart, als die Gegenwart ätiologisch als Aktualisierung der in der Vergangenheit erfahrenen Geschichte Jahwes mit seinem Volk verstanden wird. Das episodisch-paradigmatische Modell, wie es sich aus Weisheit Salomos 10 und Sirach 16, 6–10 erheben läßt, hat demgegenüber den Sinn für die Kontingenz des Fortgangs der Geschichte verloren. Die Geschichte wird hier verstanden als eine Kette prinzipiell analoger geschichtlicher Einzelereignisse, wobei in sich nicht zusammenhängende Situationen zu einer übergeordneten kontinuierlichen Abfolge zusammenschmelzen. Die Geschichte wird reduziert zu einer Argumentationsfigur für eine ungeschichtliche Wahrheit, etwa den Nachweis der Errettung des Menschen durch die Weisheit (Weish 10).

Von beiden ist das Traditionsmodell des Romans abzuheben, das man als universalgeschichtlich-konstruktiv bezeichnen könnte. Das Modell ist universalgeschichtlich, weil der Juditroman als literarische Gestalt nicht ein Einzelereignis, sondern die Gesamtgeschichte als eine einzige Auseinandersetzung zwischen Jahwe und den widergöttlichen Mächten versteht. Es ist konstruktiv, weil diese universalgeschichtliche Deutung nur in der erzählenden Fiktion gegeben ist. Im Unterschied zum eschatologisch-paränetischen Modell der Apokalyptik, das in seiner intensiven Naherwartung des Endes für eine als leidvoll erlebte und als vorläufig empfundene Gegenwart eher passivisch-pessimistisch anmutende Handlungsorientierung

---

<sup>20</sup> Vgl. zu diesen beiden Modellen K. Müller, Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz, in: J. Maier-J. Schreiner (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums 73–77.

bietet, versucht der Juditroman im Glauben an den in der Geschichte sich bereits vollziehenden fundamentalen Machterweis Jahwes aktuelle politische Geschichte mitzugestalten.

In der auf den ersten Blick etwas verwirrenden Vielfalt von Geschichten und Traditionen, die im Juditroman integriert sind, kommt das spezifische Wirklichkeitsverständnis am deutlichsten zum Ausdruck. Diese Geschichten sind hier nicht mehr ätiologisch oder paradigmatisch aneinandergereiht, sondern sie sind zu einer einzigen Geschichte geworden, deren räumliche Koordinaten sich in den ersten drei Kapiteln des Romans zur Weltbühne ausgeweitet haben und deren zeitliche Koordinaten nicht mehr die naturale oder die historische Zeit sind (das wird sichtbar in den sogenannten Widersprüchen in der Chronologie und Historie, die die Forschung bisher oft negativ gewertet hat), sondern die „theologische“ Zeit schlechthin, d. h. jene Zeit, deren zeitliche Strukturen vom Zerschellen der widergöttlichen Mächte an Jahwe bestimmt sind. Im Juditroman werden die einzelnen Geschichten, die einzelnen Errettungsparadigmata, die in ihm literarisch verarbeitet sind, auf ein universales Geschichtsparadigma hin gedeutet. Die Einzelhistorie wird gewissermaßen theologisch transzendiert, ohne daß ihre historische Kontingenz aufgegeben wird. Der Juditroman erzählt Geschichte nicht mehr als *exempla*, sondern als *exemplum*. Im Nebukadnezar des Juditromans verdichten sich die Aktionen aller imperialistischen und sich selbst vergötzenden Gestalten und Systeme der Weltgeschichte. Holofernes trägt die Züge all jener Ewig-Zweiten, die in ihrer servilen und geilen Selbstüberschätzung nur sich selbst zelebrieren und zugleich parodieren können. In Judit schließlich gewinnen all jene Menschen und Gruppen Gestalt, die in Jahwes Treue und Macht die Basisstruktur von Welt und Geschichte sehen und so zu befreienden Zeichen und Impulsen der Hoffnung werden für alle, die sich ihrer erinnern, wie es in Jdt 13, 19 der Stadtälteste Usija von Betulia ausdrückt: „Deine Hoffnung soll in Ewigkeit nicht aus den Herzen der Menschen schwinden, die sich der Macht Gottes erinnern.“

Der Roman wird so zu einem Traditionsmodell des Jahweglaubens, das einerseits die vielfältigen Einzeltraditionen wie in einem Brennpunkt sammelt und andererseits von diesem Brennpunkt aus eine Gesamtsicht der Wirklichkeit entwirft, in die sich der Leser des Romans — gerade im Angesicht seiner eigenen scheinbar widersprüchlichen Erfahrung — einleben und einüben kann.

Die spezifisch theologische Wahrheit, die der Juditroman erzählt, läßt sich deshalb *als solche* nicht satzhaft zusammenfassen. Darin unterscheidet der Roman sich von der erzählerischen Struktur des Bekenntnisses. Das Bekenntnis bezieht sich auf Vergangenes, auf Wirklichkeit, die als

solche auch unabhängig vom Text gegeben ist. Die Wirklichkeit des Romans ist demgegenüber nur in ihm selbst gegeben — und in seinem Leser, seinem Hörer, wenn diese bereit und fähig sind, die Welt des Romans zu ihrer Welt zu machen.

Der Jahweglaube, der sich im Roman ausspricht, ist als solcher gegenwärtig nur in der Narration. Im Lesen, im Erleben der Narration geschieht die Erfahrung: der Roman *ist* die Erfahrung.

Literatur ist nach Gerd Gaiser ein Mittel, „mit der Welt fertig zu werden auf die Weise des Formens<sup>21</sup>“. Der Juditroman ist als theologische Literatur ein Versuch des Jahweglaubens, mit der Welt des Hellenismus fertig zu werden auf dessen Weise des Formens. Er ist eine vorweggenommene Realisierung dessen, was Johann Georg Hamann und Friedrich von Schlegel allgemeiner formuliert haben: „Jeder Roman ist mehr oder minder eine religiöse Schrift“ (Schlegel). „Die Poeterey ist nichts als eine verborgene Theologie<sup>22</sup>“ (Hamann).

---

<sup>21</sup> Vgl. H. Bienek, Werkstattgespräche mit Schriftstellern, dtv 291, 266.

<sup>22</sup> F. von Schlegel, *Literary Notebooks*, hrsg. von H. Eichner, London 1957, Nr. 1544; J. G. Hamann, *Briefwechsel I*, hrsg. von W. Ziesemer-A. Henkel, München 1955, 438.



# Gerechtfertigt von Gott – frei für das Leben

Aspekte der neueren systematischen Theologie zur Rechtfertigungslehre

Von P. Dr. Franz Courth SAC, Vallendar

## I. Die Frage nach dem rechtfertigenden Gott heute

Stimmt es, daß sich der Mensch heute nicht mehr auf etwas hin verstehen will, das ihm als Erfüllendes, als Ziel, als die Bedingung seiner Identität mit sich selbst zukommt? Hat er sich tatsächlich derart selbst in die Hand genommen, daß er nur das sein will, was er ist, und nur das tun möchte, was er tut? Fragt er wirklich nicht mehr nach dem Warum und Wozu seines Lebens<sup>1</sup>? Ist die Frage nach dem rechtfertigenden Gott, einst die Mitte des reformatorischen Bekenntnisses, in unseren Tagen nicht mehr die Grundfrage des Christen?

Daß in der Tat die Sorge um das persönliche Heil nicht mehr zu den bewegenden Fragen vieler Glaubenden gehört, erhellt etwa aus der Umfrage unter den Katholiken der Bundesrepublik Deutschland, die im Hinblick auf die Gemeinsame Synode 1970 veranstaltet wurde<sup>2</sup>. Bereits sieben Jahre zuvor hatte der Lutherische Weltbund auf seiner Vollversammlung in Helsinki konstatiert: In der Welt, in der wir heute leben, ist die Frage nach dem gnädigen Gott „fast verstummt“. Geblieben sei die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Existenz Gottes. Da die Botschaft von der Rechtfertigung voraussetzt, daß der Mensch Gott auch wirklich begegnet, geht die Frage des Weltbundes dahin: „Kann die Kirche diese Voraussetzung zur Wirklichkeit werden lassen? Kann der Mensch so auf die Wirklichkeit Gottes hingewiesen werden, daß er zur Frage nach der Rechtfertigung seiner Existenz vor Gott geführt wird?“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. K. Hemmerle, Der Begriff des Hells, IKZ 1 (1972) 210.

<sup>2</sup> Vgl. G. Schmidchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972, 183–188.

<sup>3</sup> Rechtfertigung heute. Studien und Berichte. Hrsg. v. d. Theologischen Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart 1965, Art. 1–3. W. Dantine, Zum „Rätsel von Helsinki“, EvTh 24 (1964), zeigt sich zutiefst besorgt über die „Wortlosigkeit“ und „das gegenwärtige Unvermögen des Luthertums, seine ureigenste Sache glaubwürdig zur Sprache zu bringen“ (47 f.).

Also: nicht so sehr die Frage nach dem *gnädigen* Gott, sondern nach der *Existenz* Gottes bestimmt das Suchen und Denken des Menschen<sup>4</sup>.

## II. Die Rechtfertigungslehre in der innerreformatorischen Diskussion

Die Verlautbarungen des Lutherischen Weltbundes zur Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das reformatorische Bekenntnis heute, der gleichsinnige landeskirchliche Entscheidungen folgten<sup>5</sup>, sind getragen von einer lebhaften innertheologischen Diskussion. Zu ihrer Charakterisierung seien drei Namen genannt: Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich. Nach Heinz Zahrnt sind sie die „drei wirklich Großen in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, die das theologische Denken entscheidend vorangetrieben und jeweils in ihrer Art Epoche gemacht haben“<sup>6</sup>.

### 1. Der Wandel der überlieferten Akzentsetzung in der Theologie Karl Barths

Im Gegensatz zur reformatorischen Tradition ist für Karl Barth die Rechtfertigungslehre nicht die Mitte des Evangeliums; sie ist nach ihm ein Aspekt der christlichen Botschaft, der durch andere getragen und ergänzt werden muß. Barth weist darauf hin, daß nicht nur der Jakobusbrief, sondern auch die Evangelien und die übrigen neutestamentlichen Schriften mit der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht schlechthin zur Deckung zu bringen sind. Deshalb kann er schreiben: „Der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist nicht die Rechtfertigungslehre als solche, sondern ihr Grund und ihre Spitze: das Bekenntnis zu Jesus Christus... die Erkenntnis *seines* Seins, *seines* Tuns für uns und mit uns... Das Problem der Rechtfertigung bedarf keiner künstlichen Verabsolutierung und Monopolstellung. Es hat seine *besondere* Würde und Notwendigkeit, der man nicht schlechter, sondern besser gerecht wird, wenn man es — ohne ihm einen Totalitätsanspruch zuzuschreiben, der ihm nicht angemessen ist, und also alle und jede anderen Fragen auf sie zuzuspitzen oder in ihr aufgehen zu lassen oder unter Berufung auf sie ganz abzuweisen — die-

---

<sup>4</sup> Vgl. auch G. Sauter, Heilsvorstellungen und Heilserwartungen, EvTh 33 (1973) 228: „Soteriologie gehört, jedenfalls in ihrer klassischen Form, nicht mehr zu den großen Themen der gegenwärtigen Theologie.“

<sup>5</sup> Zur Entschließung der Westf. Landessynode vgl. EvKom 1 (1968) 10 f.

<sup>6</sup> Die Sache mit Gott, München 1968, 269 f. Vgl. hierzu auch H. Mühlen, Gnadenlehre, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III, hrsg. v. H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht, Freiburg 1970, 171—186.

ses Problem sein läßt und als solches zu beantworten sucht<sup>7</sup>.“ Barth betont immer wieder, daß die Rechtfertigungslehre ein Thema der Theologie ist und als solche ihren Ort innerhalb des Ganzen der Glaubenswissenschaft besitzt und daß sie nicht das Zentrum der christlichen Botschaft darstellt. Dies ist für Barth ohne jede Einschränkung die Christologie.

## 2. Das rechtfertigende Wort Gottes in der Theologie Rudolf Bultmanns

Auch Rudolf Bultmann trifft zur Interpretation der Rechtfertigungslehre die Akzentsetzung anders als die überlieferte reformatorische Tradition. Weil der Marburger Theologe Sünde nicht primär als Unmoral versteht, vielmehr als Vergessen der eigenen Geschöpflichkeit<sup>8</sup>, darum ist für ihn Sündenvergebung nicht der Erlaß moralischer Verfehlungen, sondern die Wiederherstellung des ursprünglichen Schöpfungsverhältnisses<sup>9</sup>.

Schöpfungsgemäß zu leben, darauf haben die Propheten Israel immer wieder hingewiesen. Dies ist aber auch der Kern der Gottesoffenbarung in Jesus von Nazareth. „Es ist nicht ein anderes Licht in Jesus erschienen, als es in der Schöpfung immer schon leuchtete. Der Mensch lernt sich im Lichte der Erlösungsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich immer schon verstehen sollte angesichts der Offenbarung in Schöpfung und Gesetz, nämlich als Gottes Geschöpf, als durch Gott begrenzt und unter Gottes Anspruch stehend, der ihm den Weg in den Tod oder in das Leben eröffnet<sup>10</sup>.“

Dieses neue Verständnis erlangt der Mensch aber nicht durch die etwaige Feststellung, daß der historische Jesus so oder so gehandelt hat, sondern durch die an ihn gerichtete Verkündigung. Daß sich der Mensch angesichts der Offenbarung selbst neu verstehen lernt, bedeutet, „daß er je sein Jetzt, den Augenblick als einen durch die Verkündigung qualifizierten verstehen lernt. Denn das Sein im Augenblick ist sein eigentliches

<sup>7</sup> KD IV/1, 588 f. Vgl. dazu H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1964, 23–29.

<sup>8</sup> Vgl. *Glauben und Verstehen III*, Tübingen 1960, 24: „Sich von sich selbst her verstehen und sich durch das, was man herstellt, durch die eigene Leistung, sichern (also nicht eine minderwertige Moral), das ist die Ursünde; das Sich-Rühmen und das Selbstvertrauen des natürlichen Menschen ist es.“

<sup>9</sup> Ebd., 26.

<sup>10</sup> Ebd., 29. Offenbarung kann darum für Bultmann nur das beinhalten, daß dem Menschen „die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann“ (ebd., 29).

Sein“. So wenig in der Verkündigung *etwas* mitgeteilt wird, was irgendwo und irgendwann passiert ist, so wenig ist Glaube Kenntnisnahme eines geschichtlichen Faktums. Vielmehr versteht der Glaubende „je sein Jetzt als aus einer sündigen Vergangenheit kommend . . ., aber als befreit von dieser Vergangenheit durch die im Wort ihm begegnende Gnade“<sup>11</sup>.

Rechtfertigung ist für Bultmann ein vorgängiges Ereignis. Darauf weist er immer wieder hin. Aber er interpretiert sie anders als die ihm überkommene Tradition. Sie ist nach ihm nicht im Sinne einer objektiven Heilstatsache zu verstehen. Die Vorgängigkeit gründet vielmehr in dem verkündigten Wort<sup>12</sup>. „Eine andere Möglichkeit, daß die Vergebung Gottes für den Menschen Wirklichkeit werde, als das Wort, gibt es nicht. Im Wort und nicht anders bringt Jesus die Vergebung“<sup>13</sup>.

Angesichts dieser Interpretation versagt das überlieferte Schema von objektiver und subjektiver Erlösung. Bultmann lehnt die Erlösung als einmalige Tat Gottes in der Geschichte ab; sie ist für ihn fortwährendes göttliches Tun, ein immer gegenwärtiges Geschehen. Verkündigung ist darum nicht Sprechen über die Erlösung, sondern erlösende Anrede.

Neu gegenüber der reformatorischen Tradition ist auch Bultmanns Interpretation der imputierten Gerechtigkeit. Die Rechtfertigung des Sünders ist insofern eine imputierte, als sie auf den Menschen zugesprochen und nicht seine eigene ist. Aber es bedeutet nach Bultmann ein Mißverständnis der *iustitia aliena*, wenn der gerechtfertigte Sünder nur so angesehen wird, als ob er gerecht wäre. „Nein! er *ist* gerecht, und *nur so* ist er wirklich gerecht, wenn ihm Gerechtigkeit zugesprochen ist“<sup>14</sup>.

Bultmanns Interpretation der Rechtfertigung ist auf dem Hintergrund seiner Zuordnung von Geschichte und Kerygma zu verstehen. Neu an seiner Deutung ist, daß er die Erlösung nicht als ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit, sondern als ein im verkündigten Wort immer neu ergehendes Geschehen deutet. Erlösung ist nach ihm nicht ein geschichtliches Werk Christi, sondern die mir in der Verkündigung begegnende Liebe Gottes. Sie ist nicht *Tat* Gottes, sondern *Tun* Gottes. Inhaltlich meint

---

<sup>11</sup> Ebd., 30.

<sup>12</sup> Vgl. R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1964, 182: „Durch das Wort, das als Anrede neu in die Situation des Menschen hineintritt, wird er vor die Entscheidung gestellt, und dadurch wird das Wort für ihn Ereignis. Also nicht als objektiv zu betrachtendes Wort ist es Ereignis, sondern der Hörer gehört dazu, damit es Ereignis wird.“

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Glauben und Verstehen III, 31; vgl. auch Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 270–275.



die Rechtfertigung nach Bultmann die Hinführung des Menschen zu seiner Eigentlichkeit, zu dem, was er von Natur aus ist: Geschöpf<sup>15</sup>.

### 3. Mut zum Sein: Die Rechtfertigungslehre Paul Tillichs

Den bedeutendsten Anstoß zur Neuformulierung der Rechtfertigungslehre erfährt die reformatorische Theologie durch Paul Tillich. Zeit seines Lebens weiß dieser sich dem Luthertum und vor allem dessen Rechtfertigungslehre verpflichtet<sup>16</sup>. Sie ist der Ausgangspunkt seiner theologischen Reflexion und bleibt es zeit seines Lebens. Aber Tillich ist sich zu tiefst bewußt, daß die Rechtfertigungslehre in ihrer klassischen Form vom heutigen Menschen kaum noch verstanden wird. „Dem Menschen der Gegenwart und selbst dem kirchlichen Protestanten ist dieser Begriff fremd, so fremd, daß es . . . fast keinen Weg gibt, ihn verständlich zu machen. Und doch hat dieser Begriff die einheitliche Christenheit zerbrochen, Europa und besonders Deutschland zerrissen, zahllose Märtyrer gemacht, die blutigsten und grauenhaftesten Kriege der Vergangenheit entzündet, die gesamte europäische und damit menschheitliche Geschichte bestimmt. Was anderthalb Jahrhunderte lang einer gar nicht fernen Vergangenheit alle Häuser und Werkstätten, alle Märkte und Dorfschenken Deutschlands erfüllte, das ist jetzt selbst den Spitzen der geistigen Bildung kaum mehr zugänglich. Ein Abbruch der Tradition ohnegleichen liegt hier vor.“ Tillich hält es darum auch für schlechthin unmöglich, einfach bei der Tradition wieder anzuknüpfen und mit einer Luther-Renaissance das reformatorische Erbe gegenwartsmächtig zu machen. Nach ihm ist kein anderer Weg möglich, als das Gemeinte neu zu sehen und in neue Worte zu fassen, die dem Menschen der Gegenwart verständlich sind<sup>17</sup>.

Tillichs Verständnis der Rechtfertigung ist bedingt durch seinen rein ontologisch gefaßten Gottesbegriff. Weil für ihn Gott die Tiefe des Seins ist, darum interpretiert er den rechtfertigenden Glauben als Mut zum

---

<sup>15</sup> Warum es zu dieser Erkenntnis der Person Jesu, seines Lebens, Sterbens und Auferstehens bedarf, ist eine oft an Bultmann gerichtete Frage; vgl. neuerlich A. S a n d, Hermeneutische Prinzipien des Offenbarungsverstehens bei Rudolf Bultmann, in: J. Ernst (Hrsg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, Paderborn 1972, 151—175, bes. 165—175.

<sup>16</sup> Vgl. P. Tillich, Begegnungen (Gesammelte Werke XII), Stuttgart 1971, 31 ff., 45.

<sup>17</sup> Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Gesammelte Werke VII), Stuttgart 1962, 74.

Sein<sup>18</sup>, als „das Ergriffensein von der Macht des Seins trotz der überwältigenden Erfahrung des Nichtseins<sup>19</sup>“. Weniger existentialphilosophisch gefaßt, kann man den absoluten Glauben nach Tillich verstehen als den Mut, der der vielfältigen Sinnlosigkeit des Lebens entschlossen ins Auge blickt. Dieser Mut darf freilich nicht als eigenmächtige Leistung des Menschen verstanden werden, auch nicht als Ermächtigung seitens eines persönlichen Gottes. Er ist die Erfahrung des Bejahtseins ohne jemand, der bejaht; er ist die rezeptive Hinnahme der Macht des Seins.

Tillich hat mit seiner Gotteslehre den traditionellen Theismus überwunden. Gott ist nach ihm zwar der Grund alles Personhaften, aber als solcher keine Person<sup>20</sup>. Nach ihm ist das Sein Gottes „überpersönlich“, nicht aber „unpersönlich<sup>21</sup>“.

Tillichs Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre ist der Versuch, die Frage des Menschen nach seinem Heil angesichts der gegenwärtigen Krise des Theismus mit einer theologisch überformten Seinslehre zu beantworten. Ist aber die Erfahrung des Bejahtseins in der Sinnlosigkeit und der entschlossene Mut, alle Verzweiflung des Lebens zu überwinden, in der Tat mehr als Selbstbeschwörung und Autosuggestion? Kann man wirklich von Sündenvergebung sprechen, ohne jemanden, der vergibt?

### III. Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch

#### 1. Der Differenzpunkt der Vergangenheit

Die Namen Barth, Bultmann, Tillich markieren nicht nur eine deutliche Wende des innerreformatorischen Verständnisses der Rechtfertigungsbotschaft. Darüber hinaus bedeutet zumindest die Theologie Karl Barths einen beachtlichen Markstein im ökumenischen Gespräch über die Erlösungslehre. Gerade sie galt doch als der Grenzstein, wo katholisches und evangelisches Verständnis vermeintlicherweise am weitesten auseinanderklafften. Den bislang geltenden status quaestionis umschrieb H. Volk vor nunmehr siebenundzwanzig Jahren folgendermaßen: „Die Unterschiede zwischen katholischem und reformatorischem Verständnis der Rechtfertigung sind schmerzlich groß und nahezu allgegenwärtig in der

---

<sup>18</sup> Vgl. sein gleichnamiges Buch: Der Mut zum Sein, in: Sein und Sinn (Gesammelte Werke XI), Stuttgart 1969, 13–139.

<sup>19</sup> Sein und Sinn, 130.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Systematische Theologie II, Stuttgart 1958, 18.

ganzen Rechtfertigungslehre<sup>22</sup>.“ Vergleichbar formuliert neuerlich G. Sauter: „Die Heilsfrage gehört..., historisch gesehen, zu den unüberbrückten Gegensätzen<sup>23</sup>.“

## 2. Der Neuaufbruch durch Hans Küng

Es ist das unbestreitbare Verdienst von H. U. v. Balthasar<sup>24</sup> und vor allem von Hans Küng<sup>25</sup>, hier eine entscheidende Wende herbeigeführt zu haben. Küngs Analyse der Rechtfertigungslehre Karl Barths ergibt, daß „aufs Ganze gesehen, eine grundsätzliche Übereinstimmung besteht zwischen der Lehre Karl Barths und der Lehre der katholischen Kirche“. In diesem Punkt gibt es nach seiner Ansicht „keinen echten Grund für eine Trennung von der alten Kirche<sup>26</sup>“. Barth selbst schreibt in seinem Geleitwort zur Küngschen Studie, daß dieser seine Sicht der Rechtfertigung korrekt und sinngemäß wiedergegeben habe. Wenn das, was Küng als katholische Lehre ausbebe, auch wirklich gilt, was Barth nicht zu entscheiden vermag, dann wolle er selbst zum dritten Mal nach Trient gehen: „diesmal zum Bekenntnis eines zerknirschten: patres peccavi<sup>27</sup>!“

Wie konnte Hans Küng zu diesem immerhin herausfordernden Ergebnis gelangen? War es diktiert von falschem Irenismus oder gar mangelnder Glaubenssubstanz? Eine gültige Antwort hierauf kann nicht mit wenigen Sätzen gegeben werden. Sie sei darum nur schwerpunktmäßig angedeutet.

Küng hat sich nicht durch die kraftvolle und teilweise auch polemische Sprache K. Barths irritieren lassen. Auch die Behauptung Barths, die katholische Glaubenslehre räume Jesus Christus nicht den alles beherrschenden Primat ein, hat ihn nicht von einer den Partner ernstnehmenden Auseinandersetzung abhalten können. Küng sucht im wahrsten Sinne

---

<sup>22</sup> Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der ev. lutherischen Kirche, in: Pro Veritate, Fs. L. Jaeger und W. Stählin, hrsg. v. E. Schlink und H. Volk, Münster und Kassel 1963, 131; vgl. auch ebd., 97; der Beitrag ist ein Vortrag aus dem Jahre 1947.

<sup>23</sup> Heilsvorstellungen, a. a. O., 230.

<sup>24</sup> Karl Barth. Darstellung seiner Theologie, Köln 1962 (1. Auflage 1951). Vgl. in diesem Zusammenhang auch O. H. P e s c h, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967; V. P f n ü r, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970 (vgl. hierzu die wohlwollende Rezension von E. Koch, ThLZ 98 [1973] 51—53).

<sup>25</sup> Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1964.

<sup>26</sup> Ebd., 274.

<sup>27</sup> Ebd., 11 f.

des Wortes zu verstehen und über einzelne Formulierungen auf das sachlich Gemeinte hinauszugreifen. Es geht ihm darum, dem Gesamtgefälle der Barth'schen Theologie nachzugehen und nicht bei dieser oder jener Akzentuierung stehenzubleiben, die ihm ungut scheint.

Inhaltlich gesehen, kann Küng einer häufig geäußerten Meinung entgegenzutreten, Barth überbewerte Jesus Christus und werte damit den Menschen ab, so daß bei ihm die Schöpfung in ihrer Eigenständigkeit bedroht und die Sünde in ihrer Ohnmacht übermächtig sei. Barth gegenüber vermag Küng darzustellen, daß nach katholischer Glaubensüberzeugung Jesus Christus Anfang und Ende aller Wege Gottes ist und keineswegs eine Randstellung einnimmt. Bezüglich der Schöpfungslehre kann Küng aufzeigen, daß es nach katholischem Glaubensverständnis keine Autonomie der Schöpfung vor Gott gibt, daß sie vielmehr von Anfang an hineingenommen ist in den ewigen Heilsplan Gottes. Was die Sünde betrifft, so vermag Küng deutlich zu machen, daß sie aus katholischer Sicht kein bloßes Akzidenz ist, sondern den Menschen mitten ins Herz trifft und ihn in all seinem Denken und Tun begleitet.

Letztlich wird man sagen müssen, daß Küng zeigen konnte, wie sehr die theologische Diskussion um die Rechtfertigung — wie alles theologische Reden — ein Sprachproblem ist. Zu einer Lösung der anstehenden Fragen wird man darum nicht Worte gegen Worte setzen dürfen, womit man nicht selten Luftstreiche ausführt, sondern mit immer neuer Verstehenswilligkeit nach dem im Wort Gemeinten fragen müssen.

### 3. Gesichtspunkte der neueren Diskussion

Die Diskussion um die Rechtfertigung war mit der Arbeit Küngs aber keineswegs ans Ende gelangt. Überschaute man die nachfolgenden Veröffentlichungen, dann wird man auf den ersten Blick nur schwer einen ökumenischen Konsens in der Erlösungslehre feststellen können. Zwar geht nach O. H. Pesch hinsichtlich des Rechtfertigungsverständnisses „ein optimistischer Zug“ durch die ökumenisch-theologischen Veröffentlichungen<sup>28</sup>. Aber immer wieder werden andere, diffizilere Schwierigkeiten ausfindig gemacht, so daß Reinhard Kösters konstatieren muß, daß der Streit um die Rechtfertigung „bis heute — trotz wichtiger Bereinigungen — noch nicht ausgefochten ist“<sup>29</sup>.

Skizzieren wir kurz einige der angeführten Differenzpunkte. Kösters selber sieht den Kern der Kontroverse in der Lehre Luthers von der

<sup>28</sup> Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung, *Lutherische Rundschau* 16 (1966) 400.

<sup>29</sup> Die Lehre von der Rechtfertigung unter besonderer Berücksichtigung der Formel *simul iustus et peccator*, *ZkTh* 90 (1968) 309.



Konkupiszenz und der Erbsünde; für ihn ballt sich darum der Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Christenheit in der Formel ‚*simul iustus et peccator*‘ zusammen<sup>30</sup>. Ähnlich argumentiert auch O. H. Pesch<sup>31</sup>: „Das luthersche Verständnis und die luthersche Beurteilung der Konkupiszenz stehen in einem Gegensatz zur katholischen Lehre, der kaum überbrückbar scheint.“

Der Erlanger Systematiker Wilfried Joest<sup>32</sup> dagegen sieht den Hauptunterschied in der abweichenden Deutung der Stellung des Menschen Gott gegenüber. Genauerhin besteht die Differenz nach ihm darin, „wie die Beziehung dieser mit der Rechtfertigung verbundenen Heilungsrealität zu der Subjekthaftigkeit des Menschen verstanden wird“<sup>33</sup>. Das heißt, letztlich geht es nach Joest um die Frage, wie überhaupt die Struktur des personalen Gegenüber des Menschen zu Gott verstanden wird. Ein wenig subtiler noch verfolgt diesen Gedanken auch der reformierte Theologe Walter Kreck<sup>34</sup>. Er sieht den Unterschied in der verschiedenen Zuordnung von Natur und Gnade. Vilmos Vajta<sup>35</sup> nennt den Begriff des *meritum* als den kritischen Punkt zwischen katholischem und evangelischem Verständnis der Rechtfertigung. Wenn es sich erweisen sollte, so schreibt er, „daß für die katholische Theologie *Meritum* nur ein Theologumenon und nicht unaufgebbare kirchliche Lehre ist, dann wäre ein hoffnungsvoller Schritt getan“.

Mochten die bisher angeführten Schwierigkeiten irgendwie zusammenhängen, so setzt dem gegenüber der Heidelberger Dogmatiker Peter Brunner<sup>36</sup> einen anderen Akzent. Für ihn ist eine Verständigung über das Verhältnis von Glaube und Werke, von menschlichem Einsatz und göttlichem Lohn durchaus möglich. Die Grenze der Integration ist für ihn in der Formel *Sola scriptura* gegeben. Wenn die Rechtfertigung des Sünders im Wort Gottes gründet, dann kann es nach Brunner kein anderes Wort geben, das in dieses Heilsgeschehen hineinreden darf. „Rechtfertigung und Glaube schließt unmittelbar ein solches Verhältnis der Glaubenden zum Worte Gottes ein, daß sich keine Instanz, und sei es das Konzil aller Bischöfe mitsamt dem Bischof von Rom, zwischen den Glaubenden und dieses Wort Gottes schalten kann.“

<sup>30</sup> Ebd., 318

<sup>31</sup> Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, 96 f.

<sup>32</sup> Die tridentinische Rechtfertigungslehre, KuD 9 (1963) 41—69.

<sup>33</sup> Ebd., 69.

<sup>34</sup> Grundfragen der Dogmatik, München 1970, 288—293, 297—300.

<sup>35</sup> *Sine meritis*. Zur kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre, in: *Oecumenica*. Jahrbuch für ökumenische Forschung, (1968) 146—197, bes. 194 f.

<sup>36</sup> Reform — Reformation, Einst — Heute, KuD 13 (1967) 159—183, bes. 181.

#### 4. Kirchenspaltende Kontroverse oder theologische Nuancierung?

Diese wenigen Zeugen mögen genügen. Ohne auf die vorgetragenen Schwierigkeiten einzugehen, sei als bemerkenswert festgehalten. Erstens: die klassische Kontroverse um das Verhältnis von Glaube und Werke wird als solche nicht genannt. Zweitens: bei aller Überschneidung nehmen aber die einzelnen Autoren in der letzten Präzisierung des Differenzpunktes unterschiedliche Akzentsetzungen vor. Wie ist dieser Umstand zu deuten? Etwa dahingehend, daß der Unterschied letztlich doch nicht so deutlich und offenkundig ist? Um aber eine Kirchenspaltung zu rechtfertigen, ist es unumgänglich, den Streitpunkt theologisch eindeutig zu präzisieren. Darum dürfte K. Rahner recht haben, wenn er schreibt: „Heute ist es doch in manchen Punkten der Kontroverstheologie schon so, daß nur die höchste theologische Redekunst es für den Eingeweihten (nicht für den normalen Menschen) fertigbringt zu zeigen, worin eigentlich der Unterschied besteht. In solchen Fällen (es gibt natürlich auch viele gegenteilige) wäre es besser und christlicher zu sagen, daß man sich einig sei oder sich durchaus einigen könne<sup>37</sup>.“

Daß es angesichts der Subtilität der kontroverstheologischen Differenzierungen in der Auslegung der Rechtfertigungslehre ehrlicher sei zuzugeben, daß zwischen reformatorischem und katholischem Verständnis kein grundsätzlicher Unterschied besteht, bedeutet nicht eine vorschnelle Kapitulation vor der oft bedrückenden Last einer intellektuell redlichen Theologie. Dies wäre eine unverantwortliche Haltung gegenüber der dem Theologen aufgegebenen Wahrheitsfrage. Es geht nicht darum, die vorhandenen Unterschiede zu bagatellisieren, sondern darum, sie im Blick auf die getrennten Bekenntnisse zu werten. Deshalb ist nochmals daran zu erinnern, daß wirklich kirchenspaltende Differenzen nur mit eindeutigen Sachfragen begründet werden können, nicht aber mit mehr oder weniger deutlichen Interpretationsnuancen. Hier sei darum noch einmal K. Rahner das Wort gegeben: „Um das Recht zu haben, in getrennten Kirchen zu leben, müßte man ... *sicher* wissen, daß man *eindeutig* uneins ist in der Wahrheit<sup>38</sup>.“ Differierende Deutungen mögen bestehen, aber es fragt sich, ob der Sache und dem Anliegen nach — jenseits der unterschiedlichen Sprachtraditionen und Schulmeinungen — ein gravierender inhaltlicher Unterschied besteht? Hans Küng<sup>39</sup> antwortet mit einem eindeutigen Nein. Er faßt seine Übersicht über die gegenwärtige Diskussion folgendermaßen zusammen: „Die in den letzten

<sup>37</sup> Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln <sup>5</sup>1967, 245.

<sup>38</sup> Ebd. (Hervorhebung durch den Verf.).

<sup>39</sup> Luthers Rechtfertigungslehre heute, in: Theologie im Wandel, hrsg. v. der Kath. Theol. Fakultät Tübingen, München und Freiburg 1967, 466.

Jahren um die Rechtfertigung geführte Diskussion (hat) große Unterschiede in der Interpretation der Rechtfertigungslehre, meines Erachtens aber keine irreduktibel kirchenspaltenden Unterschiede zwischen der evangelischen und der katholischen Rechtfertigungslehre zutage gefördert.“

#### 5. Gemeinsames inhaltliches Anliegen

Das gemeinsame Bemühen aller Interpretationsweisen ist es darzulegen: 1. daß die Rechtfertigung des Menschen von Gott ausgeht und durch Jesus Christus vermittelt wird, daß darum der Mensch stets empfangender ist; 2. daß er als empfangender aber nicht einfachhin überwältigt, sondern als frei handelnde Person angesprochen wird; 3. daß alles menschliche Bemühen von Gottes Gnade getragen ist und bleibt; 4. daß das Heil Gottes dem Menschen gilt und er es wirklich erlangt; 5. daß der Mensch das Angebot Gottes ausschlagen, ihm aber auch mit unterschiedlicher Beherztheit zustimmen kann<sup>40</sup>; 6. daß Gottes Heil dem Menschen nicht zur freien Verfügung steht, sondern im Glauben angenommen werden muß und erst im Eschaton seine Erfüllung findet.

Die Kunst der Interpretation besteht darin, diese verschiedenen Elemente so einander zuzuordnen und die Gewichte so zu verteilen, daß kein Gedanke den anderen überdeckt und damit die Aussage verzerrt und unwahr wird.

### IV. Die Heilsfrage des heutigen Menschen

#### 1. Die Heilsfrage als Sinnfrage

Soweit die kontroverstheologische Bestandsaufnahme. Die Frage, die sich hieran anschließt und die heute als drängender empfunden wird als alle ökumenischen Deutungsunterschiede, ist die: vermag das in den traditionellen Kategorien Gemeinde dem heutigen Menschen eine wirkliche Antwort zu geben auf sein Suchen nach einem sinnerfüllten Leben? Damit sind wir wieder bei dem eingangs skizzierten Problem, ob es stimmt, daß der Mensch heute nicht mehr die Frage nach dem rechtfertigenden Gott stellt?

---

<sup>40</sup> Zur Neubesinnung über das Verhältnis von Glaube und Werke innerhalb der reformatorischen Theologie vgl. etwa O. Weber, Das dogmatische Problem der Versöhnungslehre, EvTh 26 (1966) 260: „Man kann nicht sagen, daß der Protestantismus mit der Konzeption ‚Glaube und Werke‘ glücklich verfahren ist.“

Im heilsindividualistischen Sinne trifft dies ohne Zweifel weitgehend zu. Die bereits erwähnte Umfrage unter den Katholiken der Bundesrepublik mag hierfür als ein Beleg dienen. Ferner gilt dies auch im Hinblick auf das gewandelte Selbstverständnis des Menschen als Sünder. Der Mensch empfindet sich nicht mehr in dem Maße bis in die letzte Faser seiner Existenz als von der Sünde versehrt, so daß er sich hilfeschend an den heilschenkenden Gott wenden müßte, wie Luther und mit ihm ein breiter Strom der christlichen Tradition es taten. Ist nicht etwa mit dem Werk Teilhards de Chardin ein echter Optimismus in der Sicht des Menschen aufgebrochen?

Mag die Schuldfrage heute weniger bestimmend sein als in anderen Generationen, wie auch ein Blick in die moderne Literatur zeigt<sup>41</sup>, so tritt demgegenüber die Sinnfrage immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Wie lassen sich Wollen und Können, Gelingen und Scheitern, Einsamkeit und gesellschaftliche Verflechtung, Glück und Leid, Güte und Schuld, Leben und Sterben — um nur einige Grunderfahrungen des Menschen zu nennen — so in einer Ganzheitssicht vereinen, daß diese einzelnen Lebensvollzüge — aus ihrer Vereinzelung befreit — ihren adäquaten Stellenwert im Gesamt des menschlichen Lebens erhalten? Ist die Antwort damit gegeben, daß ich mich auf mich selbst zurückziehe, meinen guten Willen beteuere, in asketischem Bemühen alle Fehler abzulegen trachte, zu meditativen Versenkungsmethoden oder gar zu Drogen meine Zuflucht nehme und mich so der Verkettung in gesellschaftlich bedingtes Ungenügen zu entziehen versuche? Oder ist die Antwort darin zu suchen, daß allein gesellschaftliche Veränderungen dem Menschen wahre Eigentlichkeit garantieren, weil nur sie ihn von aller Entfremdung befreien können? Rückzug auf sich selbst und Veränderung der Gesellschaft: zwei heute oft gefeierte Heilswege — freilich wegen ihrer bisweilen so pointiert vorgetragenen Ausschließlichkeit eher Holzwege als Heilswege.

## 2. Die Grenze menschlicher Sinngebung

Es bedeutet kein voreiliges Diskreditieren menschlichen Bemühens um Sinn und Heil des Lebens, wenn man klar jene Grenzen ins Auge faßt, die diesem Bemühen gesteckt sind. Alles Heil, das nur für den Augenblick gilt, verdient kaum diesen Namen. Denn Heilsein des Menschen heißt doch: Freisein von Furcht und Bangen um die nächste Stunde, heißt: Bestandhaben in Gegenwart und Zukunft. Wer aber ist solchermaßen Herr der Zeit? Wer vermag für sie Leid und Not auszuschließen, oder gar den Tod aufzuhalten? Alles persönliche Engagement und die

---

<sup>41</sup> Vgl. P. K. Kurz, Über moderne Literatur IV, Frankfurt 1973, 107.



verschiedensten gesellschaftlichen Aktionen werden die dunklen Schatten von Schuld und Tod, von Leid und Schmerz nicht wegwischen können. Menschliches Gutsein und vertrauende Liebe mögen eine Strecke Wegs helfen; aber eben nur eine Strecke weit. Denn aller liebenden Zweisamkeit ist im Tod eine unaufkündbare Grenze gesetzt. Darum kann H. U. v. Balthasar zu Recht schreiben: „Der Tod ... reißt das Menschenwesen ... mitten entzwei: keine Philosophie und keine Religion vermag das Fragment, das das irdische, auf den Tod zulaufende Leben darstellt, zu einem sinnvollen Ganzen abzurunden, keine vermag über den Tod hinaus das ergänzende Stück ... hinzuzuerfinden“<sup>42</sup>.

Ähnliches gilt auch von der Schuld. Wer kann verweigerte Liebe und gebrochene Treue angemessen wiedergutmachen? Wer vermag Versäumnisse und Unterlassungen adäquat auszuräumen? Sollten gar Fehler, Verbrechen und Unrecht unserer unmittelbaren politischen Vergangenheit damit aus der Welt geschafft sein, daß eine nachfolgende Generation wieder miteinander spricht und Verträge unterzeichnet? Wie ist es dann aber mit den schweigenden Opfern geschehenen Unrechts und begangener Willkür? Sollten sie wirklich nicht mehr sein als die Hobelspäne eines unaufhaltsamen geschichtlichen Prozesses? Eine Gesellschaft, die es einkalkuliert, oder auch nur achselzuckend in Kauf nimmt, daß Menschen sterben, damit eine andere Generation besser, menschlicher leben kann, ist zutiefst inhuman. Denn, was berechtigt dazu, den einen Menschen gegenüber dem anderen aufzuwiegen? Darum noch einmal: wer tilgt das Unrecht, das etwa die Opfer der Kriege und Gewaltherrschaft getroffen hat? Daß die Zeit diese geschlagenen Wunden zu heilen vermöge, dürfte eher eine Phrase sein als eine zufriedenstellende Antwort; denn die Zeit wird kaum zugrundegegerichtetes Leben wiedergeben können.

Der Mensch — ein Gefangener seines Ungenügens, so könnte man ihn angesichts seiner Hilflosigkeit gegenüber Schuld und Tod umschreiben. Warum dann aber sein ständiges Verlangen, frei zu werden von den Begrenzungen seiner selbst und dem Erbe der Geschichte? Warum sein nicht zu unterdrückendes Suchen nach endgültiger Liebe und unverbrüchlicher Treue? Warum seine Hoffnung wider alle Hoffnung? Oder, noch grundsätzlicher, warum überhaupt die Erfahrung des Mangels und der Leere? Sollte er gar eine schwache Ahnung von bleibender Wahrheit, wirklicher Gerechtigkeit und endgültiger Liebe haben?

---

<sup>42</sup> *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis* III/2, 135.

## V. Die christliche Erlösungsbotschaft

Angesichts der unablässigen Suche des Menschen nach letzter Eigentlichkeit seines Lebens spricht das Christentum von Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott, von Vergebung der Schuld, vom Leben im Tode, von der Gemeinschaft der Menschen in der Einsamkeit des Lebens, vom Mut zur Liebe in Resignation und Angst, von der Freude im Leid, von Hoffnung in Ausweglosigkeit. Die Ermächtigung zu solchem Reden gründet im Glauben an die Auferweckung Jesu von Nazareth.

### 1. Die Auferweckung Jesu als Grund christlichen Lebensmutes

Die Auferweckung Jesu beinhaltet ein Mehrfaches: zum einen die unüberbietbare Bestätigung des Lebens Jesu durch Gott. Sein Wort und Werk werden vor den Menschen als wahr besiegelt. Heißt das: mit der Beglaubigung dieses einmaligen Lebens ist den Menschen jetzt ein neues Ideal sinnvollen Lebens vorgelegt, nach dem man sich nunmehr auszustrecken hat, will man sein Leben gut gestalten? Ist das Leben Jesu mit seiner radikalen Hingabe nicht ein Ziel, das den Menschen grundsätzlich überfordert und ihn damit nicht befreit, sondern im letzten Grunde nur frustriert, weil ihm ein Spiegel vorgehalten ist, in dem er sich immer nur verzerrt wiederfindet<sup>43</sup>?

#### a) Jesu Leben als Ermöglichung der Gottesgemeinschaft

Diese Fragen drängen auf eine tiefere Dimension des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu hin. Sein Leben ist mehr als ein den Menschen herausforderndes Ideal; es bietet vielmehr erst den Ermöglichungsgrund für ein erfülltes Leben, vorausgehend aller menschlichen Leistung und Anstrengung. Die Besonderheit seiner Person liegt darin, daß er nicht nur die Gemeinschaft, die Versöhnung und den Frieden Gottes mit den Menschen verkündet und ansagt, sondern daß sie in ihm, in seinem Wort und Werk konkret da sind. In diesem Zusammenhang sei etwa auf die Gleichnisse vom Himmelreich verwiesen (vgl. auch Mt 12, 28; Lk 16, 16). Die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern, wie auch seine

---

<sup>43</sup> Vgl. hierzu u. a. die Beobachtung von A. Görres, Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht, IKZ 2 (1973) 485: „Tatsächlich ist das Evangelium für viele mehr eine bedrückende Nachricht als eine frohe Botschaft, weil seine Forderungen als überfordernde Last empfunden werden, die eine Zukunft in Angst, dumpfer Traurigkeit, Insuffizienzgefühlen und vergeblicher Überanstrengung erwarten läßt. Viele sogenannte Glaubensschwierigkeiten sind eigentlich Hoffnungsschwierigkeiten. Man sieht sehr deutlich die Grenzen der eigenen Kräfte, während das Rettende und Helfende unsichtbar bleibt.“

Sorge für Kranke und Leidende sind ebenfalls auf diesem Hintergrund zu deuten. Jesus hat seine Sendung dahingehend verstanden, das rechte Verhältnis der Menschen zu Gott und der Menschen untereinander wiederherzustellen. Derjenige, der Jesus begegnet, hört auf, ein Ausgestoßener und Verworfener zu sein. Denn Gemeinschaft mit ihm ist Gemeinschaft mit Gott, als dem tragenden Grund allen Lebens. Und dies bedeutet die Erlösung des Menschen. Gottesgemeinschaft ist darum ein anderes Wort für Rechtfertigung.

b) Auferstehung Jesu als überzeitliche Verendgültigung der Gottesgemeinschaft

Die Gottesgemeinschaft mit dem Menschen findet kein Ende in Jesu gewaltsamen Tod<sup>44</sup>. Golgotha ist nicht die Zurücknahme des endgültigen Gotteswortes an die Menschen. Denn durch die Auferstehung erfährt alles, was in Jesus der Menschheit angeboten ist, eine überzeitliche Verendgültigung<sup>45</sup>. Jesus bleibt das Ja Gottes zu den Menschen, er bleibt ebenso das Ja der Menschheit zu Gott.

Diese in Leben und Werk Jesu grundgelegte, in seiner Auferstehung verewigte Gottesgemeinschaft währt über jede Begrenzung im Tod hinweg. So gilt, was Michael Schmaus<sup>46</sup> sagt: „Jesus hat den Menschen eine neue Todeserfahrung zugänglich gemacht. Es wurde gewissermaßen die Ontologie des Todes geändert. In Jesus kann der Mensch in Gott hinein sterben, wenn er in Glauben, Hoffnung und Vertrauen sich ihm als dem Gekreuzigten anheimgibt.“

c) Gottesgemeinschaft als Freiheit von den alten Menschheitsgötzen

Die in Christus geschenkte Gemeinschaft des Menschen mit Gott bringt nicht nur eine neue Todeserfahrung und die Vergebung der Schuld mit sich; sie beinhaltet ebenso eine veränderte Haltung gegenüber den uralten Götzen der Menschheit<sup>47</sup>: Besitzgier und Machtstreben, Leistungsdruck und Resignation, Egoismus und Wollust, die noch zu jeder

<sup>44</sup> Da die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Inkarnationsgedanken grundgelegt ist, braucht hier nicht darauf eingegangen zu werden. Vgl. hierzu K. R a h n e r, Art. Tod Jesu, in: LThK<sup>2</sup> X, 231 f.; dens., Art. Tod, in: SacMu IV, 920—927, bes. 924 f.

<sup>45</sup> Hier wäre der Ort, über die Bedeutung des Hl. Geistes und der Kirche für die Erlösung zu handeln.

<sup>46</sup> Der Glaube der Kirche I, München 1969, 499 f.

<sup>47</sup> Vgl. R. S c h n a c k e n b u r g, Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg 1973, 63.

Zeit den Menschen gejagt und getrieben, dann aber stets leer und ausgehöhlt liegengelassen haben. Rechtfertigung bedeutet darum nicht zuletzt die Befreiung von der durch diese Dämonen verursachten Sinnverkehrung menschlichen Lebens.

Ähnliches gilt gegenüber der Haltung des Individualismus wie auch von einer Gesellschaft, die sich zur letztgültigen Instanz aufspielt. Weil Gemeinschaft mit Gott, besitzt die Gemeinschaft der Menschen jene Tiefendimension, in der der einzelne Heil, Freiheit, Befreiung nie nur für sich und die Seinen reklamieren kann, sondern wo das Heil des einen immer auch das Heil aller sein muß<sup>48</sup>.

## 2. Gerechtfertigt zum Leben

Die Konsequenzen, die sich hieraus für das Leben ergeben, sind vielfältiger Art. Sie können hier nicht ausgeführt werden<sup>49</sup>. Nur zwei grundsätzliche Folgerungen seien hier genannt: Rechtfertigung durch Gott birgt in sich sowohl die Haltung vertrauender Hingabe an den lebendigen Gott, der unser brüchiges Leben auch dann trägt, wenn alles in unseren Händen zerbricht, wenn wir einsam geworden und unserer Schaffenskraft beraubt. Sie beinhaltet aber auch die Ermutigung zu einem Leben der Liebe und der Bereitschaft, selbst dort standzuhalten, wo menschliches Mühen hilflos wird und zur Verzweiflung drängt. R. Schnackenburg<sup>50</sup> formuliert kurz so: „Wir sind befreit worden zur Freiheit, zum freien und weiter befreienden Tun des Guten.“

## VI. Gemeinschaft im Suchen: ein Auftrag für heute

Es ist der geschichtlichen Entwicklung der letzten Jahre zu danken, daß sie einen heilsamen Druck auf die religiöse und theologische Sprache dahingehend ausgeübt hat, ihre Inhalte nicht mehr in überlieferten Termini zu fassen, sondern neu zu formulieren. Nicht zuletzt hat dieser Wandel der Sprache und Begrifflichkeit mit dazu beigetragen, die Theologie der Rechtfertigung aus ihrer kontroverstheologischen Sackgasse herauszuführen. Was gegenwärtig alle theologische Kraft einfordert, ist die Frage, wie dieser Übersetzungsprozeß glaubwürdig und verantwort-

---

<sup>48</sup> Vgl. J. Ratzinger, Vorfagen zu einer Theologie der Erlösung, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung (a. a. O.), 143: „Nur universales Heil kann überhaupt als Heil bezeichnet werden. Heil ist an Universalität gebunden.“

<sup>49</sup> Vgl. etwa B. Stoeckle, Erlöst? Grundkonzept christlichen Daseins, Stuttgart 1973, bes. 72–94.

<sup>50</sup> A. a. O., 55.



lich geleistet werden kann, so daß die christliche Erlösungsbotschaft weder im bloß Gesellschaftlich-Strukturellen noch im rein Individuellen sich bewegt, daß sie Hilfe für den Menschen ist und nicht ein neues Gesetz, das er ins Werk zu setzen hat. Gerade heute, wo die christliche Verkündigung in der Gefahr steht, sich auf Ergebnisse und Antworten zu beschränken, die anderwärts ausgemacht und gewonnen wurden, ist Konzentration auf das genuin Christliche und dessen adäquate Übertragung um keinen Preis zu umgehen. Mag, theologiegeschichtlich gesehen, noch die eine oder andere Frage im Verständnis der Rechtfertigungslehre offen sein; dies darf aber nicht daran hindern, gemeinsam danach zu fragen, wie heute die befreiende Botschaft Jesu glaubend verstanden und überzeugend gelebt werden kann.

# Die Gemeinde und ihre Dienste an Ehe und Familie

## Zur Erstellung und Beschreibung eines Grundplans

Von Dr. Heinz Feilzer, Trier

*Vorbemerkung:* Es handelt sich bei diesem Beitrag um eine Fortsetzung zu dem Artikel vom gleichen Verfasser unter dem Titel „Gestaltwandel von Ehe und Familie“ in Heft 6/1973, 351—366, dieser Zeitschrift. Bei den hier folgenden Darlegungen geht es um Folgerungen, die aus der gewandelten Gestalt und den veränderten Bedingungen von Ehe und Familie von der Gemeindepastoral gezogen werden müssen. Diese Konsequenzen führen zu einer umfassenden Neukonzeption der Ehe- und Familienpastoral, die im folgenden in ihren wesentlichen Konturen dargestellt und in späteren Beiträgen für die einzelnen Schwerpunktfelder ausgefaltet und vertieft werden soll.

### I. Allgemeine pastorale Richtpunkte

#### 1. Kirche für die Menschen

Die Kirche muß noch radikaler von dem Bewußtsein durchdrungen sein, daß sie Kirche für die Menschen ist. Die Grundfunktion, die ihr nach dem Zeugnis Jesu aufgegeben ist, heißt Diakonie. Hier hat Jesus selbst das unverrückbare Maß gesetzt. Gleich sechsmal wird dasselbe Logion Jesu vom Dienen in verschiedenen Ausprägungen überliefert: „Wer groß sein will, soll der Diener aller sein.“ Im Bewußtsein dieses normierenden Anrufs erklärt das Zweite Vatikanische Konzil: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi<sup>1</sup>.“ Dies gilt auch für das pastoral wichtige, aber ungenügend bestellte Feld von Ehe und Familie. Es darf der Kirche nicht einseitig darum gehen, ihre Vergangenheit zu verteidigen, sondern die konkreten Anliegen und Sorgen des Menschen in Ehe und Familie unter ihrer neuen Gestalt aufzuspüren und sich mit ihnen zu solidarisieren. Nur so bleibt sie verläßlich an der Seite ihrer Zeitgenossen, stiftet Vertrauen und schafft jene Basis, die Voraussetzung dafür ist, daß ihr Dienst ernst- und angenommen wird. Nur so bleibt sie auch dem Auftrag ihres Herrn gehorsam.

---

<sup>1</sup> Pastoralkonstitution Nr. 1.

## 2. Sachgerechter humaner Dienst

Die Kirche muß ihren Dienst an Ehe und Familie sachgerecht vollziehen. Das heißt, sie muß in ständigem Gespräch mit den einschlägigen Humanwissenschaften bleiben. Die kirchliche Praxis operiert zu sehr an vordergründigen Symptomen. Die entscheidenden Hintergründe sind ihr oft zu wenig einsichtig. Dadurch kommt es zu vielen Fehlinvestitionen, die wenig Wirkung zeigen und allzuoft ins Leere gehen. Das führt zu undifferenzierten Pauschalurteilen über „die ach so böse Welt“, macht müde, zeitigt fatalistische Durchhalteparolen und endet oft in Resignation. Es kann nur dadurch Abhilfe geschaffen werden, daß wir die Ergebnisse der Familiensoziologie, der Anthropologie, der Sozialpsychologie u. a. aufnehmen, sie prüfen und für Ehe und Familie im Horizont des Evangeliums dienstbar machen. Das ist mühsam, erfordert Bereitschaft zu permanentem Lernen, zur Arbeitsteilung und zur Arbeit im Team. Dies führt zugleich aber auch zu einer großen Auffächerung der konkreten Dienste an Ehe und Familie.

## 3. Das katechetische Anliegen

Dienst der Kirche darf aber nicht verkürzt als bloß humane Aktion verstanden werden. Aller kirchlichen Aktion geht der normierende Anruf des biblischen Wortes voraus. Daher kann Dienst im Sinne des Evangeliums nur stimuliert und inspiriert werden auf dem Hintergrund der Botschaft Jesu. Das Anliegen der Kirche, auch im Bereich von Ehe und Familie, mündet ein in ein katechetisches. Es muß durch alle humane Hilfe hindurch dem Menschen sanft-effektiv erschlossen werden, was es bedeutet, Ehe und Familie im Lichte der stärkenden und heilenden Verheißungen Jesu zu wagen und zu leben<sup>2</sup>. Das ist ein hoher Anspruch. Er wird kaum am Anfang einer Ehe voll erfaßt werden können. Er markiert eine Zielrichtung, auf die hin christliche Ehe und Familie unterwegs sind. Diesem Ziel gegenüber steht jede Ehe in einem beständigen Lern- und Reifungsprozeß. Viele Ehen werden hinter diesem Anruf zurück bleiben oder gar an ihm scheitern. Auch für sie ist gemeindliche Diakonie da.

## 4. Eingebettet in die Gemeinde

Ein solches Ziel anzusteuern, ist keine solistische Angelegenheit. So wie der Mensch nicht als einzelner existieren kann, sondern nur in Solidarität mit dem Mitmenschen und der menschlichen Familie, so kann

---

<sup>2</sup> Diesen Aspekt stellt Dieter E m e i s heraus. Sein Beitrag ist mit das Beste, was zur religiösen Sinnlehre bezüglich Ehe und Familie unter pastoralen Gesichtspunkten geschrieben worden ist (vgl. Lebendige Seelsorge 6/1971, 339 ff.).

auch christliche Ehe nicht im Alleingang verwirklicht werden. Gewiß müssen entscheidende Akte personal verantwortet werden. Aber all diese Akte können nur im Schoße christlicher Gemeinde gezeugt, genährt und zur Reife geführt werden. Ehe und Familie müssen daher in die Gesamtgemeinde hinein geborgen und in ihr aufgehoben sein. Diakonischer Dienst und Glaubensdienst können an ihnen nur adäquat geleistet werden, wenn die Verantwortung vieler in der Gemeinde geweckt, vorhandene Dienstcharismen entdeckt und alle potentiellen Kräfte, Möglichkeiten und Wege aktiviert werden. Manche Dienste übersteigen die Fähigkeiten einer einzelnen Gemeinde. Sie ist in solchen Fällen auf die Kooperation mit anderen Gemeinden oder übergemeindlichen Einrichtungen angewiesen.

## II. Zur Erstellung eines Grundplanes

Die Bedeutung von Ehe und Familie für den einzelnen Menschen, für die Gesellschaft und für den Lebensvollzug der Gemeinde, aber auch die Problemkreise, die bei einer ersten Sichtung erkennbar wurden, eröffnen und bestimmen eine Reihe von gemeindlichen Einzeldiensten, die sich an der konkreten und vielschichtigen Situation von Ehe und Familie und an den Grundintentionen des Evangeliums orientieren müssen. Es geht an dieser Stelle darum, diese Dienste zusammenzutragen, sie in Feldern zu ordnen und zu einem Grundplan zusammenzufügen. Die Felder sind zueinander durchlässig, die einzelnen Dienste vielfach miteinander verschränkt. Dieser Plan hat allgemeinen Charakter. Er muß bei Anwendung in der Gemeinde entsprechend modifiziert werden. Jede Gemeinde stellt ein Sondergebilde mit eigenen Strukturen, Problemen und Bedürfnissen dar. Diese müssen durch eine Untersuchung erhoben und einsichtig gemacht werden. Mit Hilfe einer solchen Situationsanalyse läßt sich feststellen, welche Felder und Dienste in der je konkreten Gemeinde ohne Bedeutung sind und welche neu entdeckt und bestellt werden müssen.

Es muß überlegt werden, was im einzelnen getan werden kann und soll, um die notwendigen Dienste zu planen und zu verwirklichen. Dabei gilt es, die vorhandenen Gegebenheiten (Personal, Zeit, Räumlichkeiten, Leistungsfähigkeit der Gemeinde) zu berücksichtigen und realistisch einzuschätzen. Grenzen, die sich bei einer solchen Bestandsaufnahme zeigen, müssen beachtet werden. Dies ist ein wichtiger Lernprozeß. Er bewahrt vor falschen Erwartungen und Enttäuschungen. Die Planungen, die sich unter Berücksichtigung dieser Regulative ergeben, sind wichtiger Bestandteil eines pastoralen Gesamtplanes und organisch in ihn einzuordnen<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Vergleiche dazu: H. Feilzer, Erstellung eines Pastoralplanes — Anleitung für Gemeindeleitungen, in: Trierer Forum 7/1973, 2 ff.



Nach diesen mehr grundsätzlichen Überlegungen sollen nun die einzelnen gemeindlichen Dienstfelder in bezug auf Ehe und Familie nach der Ordnung eines Planes aufgezeigt und skizzenhaft kommentiert werden.

### III. Kommentierung des Grundplanes

#### 1. Gestufte Ehevorbereitung (erstes Feld)

Es bedarf keiner weiteren Erklärung, daß angemessene Vorbereitung auf Ehe und Familie eine unerläßliche Aufgabe ist, die von der Gemeinde oder gegebenenfalls auch übergemeindlich geleistet werden muß. Es gehörte schon immer zu den Pflichtaufgaben des Pfarrers, Brautpaare zum vorbereitenden „Unterricht“ einzuladen. Dieser hat auch weiterhin eine wichtige Funktion zu erfüllen — weniger als Belehrung, sondern mehr als klärendes Gespräch. Darum ist es ratsam, diesen dialogischen Seelsorgedienst in „Brautpaargespräch“ umzubenennen. Diese neue Form erfordert neue Einstellungen und Fähigkeiten vom Seelsorger. Jedes Paar, das zu ihm kommt, hat seine eigene Lebens- und damit auch Glaubensgeschichte, seine eigenen Ängste, Probleme und Hoffnungen. Diese im Gespräch zu entdecken und zu erschließen, wird erste Aufgabe dieses Dienstes sein. Erst daraus wird sich ein situatives und vertiefendes Glaubensgespräch ergeben können. Dies wird je nach Aufgeschlossenheit und Reife der beiden Partner von sehr verschiedener Dichte und Tiefe sein<sup>4</sup>.

Dieser begrenzte und einmalige Dienst allein genügt nicht. Nach den heutigen Erkenntnissen ist die Bereitung des Menschen zur Gemeinschaftsfähigkeit und zur Partnerschaft eine Lebensaufgabe und in jeder Phase von Bedeutung<sup>5</sup>. Die ersten Grundlagen dazu sind bereits beim Kleinkind zu legen. Darauf aufbauend sollten sie möglichst in allen nachfolgenden Entwicklungsstadien phasenbezogen entfaltet werden. Die Haltungen, die dabei aufgebaut und entwickelt werden müssen, sind: Fähigkeit zur Partnerschaft und verantwortlichem Sexualverhalten auf der Grundlage personaler Liebe, die offen ist für das Grundgesetz der Botschaft Jesu. Wenn heute also klar erkannt ist, daß möglichst hochentwickelte Liebes- und Partnerschaftsfähigkeit die wichtigsten Voraussetzungen für das Gelingen einer Ehe sind, dann müßten seitens unserer Gemeinden eine Reihe von Konsequenzen für eine langfristige und gestufte Vorbereitung auf Ehe und Familie gezogen werden.

<sup>4</sup> Vergleiche M. Jilesen, Traugespräch und Taufgespräch, in: P. Adenauer, Ehe und Familie — Ein pastorales Handbuch, Mainz 1972, 201 ff.

<sup>5</sup> Zum Thema Partnerschaft wird die sehr praktische und realistische Darstellung von W. J. Lederer-D. D. Jackson, Ehe als Lernprozeß — Wie Partnerschaft gelingt (München 1972), empfohlen.

Eine Konsequenz lautet: Schafft bereits den Kindern ein erweitertes soziales Einübungsfeld, wo sie im Umgang miteinander soziale Tugenden und damit erste Schritte zur Partnerschaft einüben können. Das heißt konkret, gerade das Kind aus der heutigen Kleinfamilie braucht den Umgang mit anderen Kindern im Kindergarten. Es braucht die gemeindliche Kindergruppe und das Kinderfest, wo es sich mit anderen spielend einüben und gemeinsame Pläne mit ihnen verwirklichen kann<sup>6</sup>.

Eine weitere Konsequenz heißt: Schafft den Jugendlichen Möglichkeiten ungezwungener und natürlicher Begegnung, wo sie sich bei gemeinsam übernommenen Aufgaben und begrenzten jugendgemäßen Zielen kennen und bewähren lernen. Wo sie aber auch ungezwungene und festliche Geselligkeit miteinander gestalten können. Stilvolle Geselligkeit, hochentwickelte Phantasie und sachbezogene Bildung und Aktion sind nicht nur der beste sittliche Schutz, sondern unerläßliche Voraussetzungen für personale Reifung, partnerschaftliches Verhalten und Einübung in den Glauben<sup>7</sup>.

Nur wenn solche breitgestreuten Experimentierfelder in der Gemeinde ermöglicht und freigegeben werden, stehen später einsetzende Brautpaarkurse und andere gezielte Angebote nicht zusammenhanglos und isoliert da.

Aber auch diese müssen heute methodisch variabler und inhaltlich qualifizierter geleistet werden. Die neueren Modelle zielen auf den konkreten Menschen, drängen ihn zu einer Auseinandersetzung mit sich selbst, mit dem Partner, mit der Gesellschaft und nicht zuletzt mit Gott. Bei diesen Modellkursen geht es nicht um eine Vielzahl von Informationen, sondern um die Intensität des Gesprächs über vorhandene und anstehende Probleme des Zusammenlebens<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Einen äußerst wertvollen Erfahrungsbericht bietet dazu das Priesterteam Wien-Machstraße, *Wie die Kinder in das Leben der Gemeinde einbeziehen?*, Graz-Wien-Köln 1971.

<sup>7</sup> Das Arbeitspapier „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland bietet auch unter diesem Gesichtspunkt einen umfassenden und fundierten Entwurf. Auch wenn die darin dargelegte Konzeption für die Gemeindepastoral einer Übersetzung bedarf (vgl. Text und Kommentare, in: *Katechetische Blätter* 7/1973).

<sup>8</sup> Zukunftsweisende Methoden und Modelle werden in den beiden Broschüren von István J á k l i angeboten: *Methoden in der Ehevorbereitung*, Düsseldorf 1970 und *Modelle der Brautpaarkurse — Anregungen für neue Veranstaltungskurse* (Haus Altenberg), Düsseldorf 1972. Sie stellen hohe Anforderungen und müssen bei Anwendung in einer Gemeinde entsprechend modifiziert und oft auch vereinfacht werden.

## 2. Begleitende Hilfen (zweites Feld)

Ehe und Familie sind nie etwas Fertiges. Sie sind auf Entwicklung hin angelegt und bedürfen der Begleitung. Hier tut sich für die Gemeinde ein weiteres Feld der Diakonie auf. Es kann auf verschiedene Weise bestellt werden.

Von der Lernpsychologie wissen wir, daß der Lerneffekt durch das Gespräch, bei dem man Fragen stellen, eigene Erfahrungen einbringen und neue machen kann, besonders wirksam ist. Dafür aber stellt die überschaubare Gruppe das entscheidende Kommunikations- und Lernmilieu dar. Die Zusammenführung von Familien in Gruppen und Kreisen ist daher besonders erstrebenswert. Es liegen diesbezüglich gute Erfahrungen vor. Gemeindepastoral wird alle nur denkbaren Wege erschließen, um solche Gruppen zu initiieren und zu inspirieren. Auch in ländlichen Milieus werden solche durch menschliche Nähe bestimmte gemeindlichen Basisgruppen immer dringlicher. Das klärende menschliche Gespräch, ungezwungene Geselligkeit, christliche Gastfreundschaft und der suchende Glaubensdialog gehen bei diesen Gruppen ineinander über und führen zu einem emotional dichten Klima und zu einem eigentümlichen Genus von Hauskirche<sup>9</sup>.

Es bietet sich aber auch die Form von Seminaren an, die Eltern angeboten werden. Sie erstrecken sich über vier bis sechs Abende und behandeln aktuelle, möglichst geschlossene Themenreihen. Diese Seminare können in Zusammenarbeit mit einem bestehenden Bildungswerk oder dem Kindergarten durchgeführt werden.

Auch dabei kann es nicht darum gehen, Eheleuten nur kluge Ratschläge für ihre Ehe und Eltern Tips für Kindererziehung zu geben. Es muß vielmehr versucht werden, die Eheleute zur Reflexion über ihre eigene Ehe, über deren Entwicklung, Stand und Möglichkeiten zu veranlassen. Sie müssen befähigt werden, im Gespräch miteinander neue Ziele und Wege für das gemeinsame Leben zu finden und anzustreben<sup>10</sup>.

Ebenso geht es auch bei Erziehungsseminaren um das Erkennen des eigenen Verhältnisses zu den Kindern. Ziel muß es sein, die Eltern in die Lage zu versetzen, sich in einer konkreten Situation dem Kinde gegenüber richtig zu verhalten und dadurch Vertrauen und Glauben zu stiften<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Wertvolle Hilfen für die Arbeit mit Familiengruppen gibt: F. Betz, Neue Kreise — Anregungen und Arbeitsmaterial für Familiengruppen, München 1968; ferner vermittelt gute Erfahrungsimpulse das Heft (6/1969) der Lebendigen Seelsorge und D. R. Tröndle, Familie und Gemeinde, Regensburg 1973, 14 ff.

<sup>10</sup> Gute und brauchbare Themenreihen mit vielen organisatorischen und methodischen Hinweisen finden sich bei Tröndle, 27 ff.

<sup>11</sup> Eine ausführlich dargestellte Seminarreihe unter dem Titel: „Kinder fordern uns heraus“, mit Materialangabe siehe bei Tröndle, 81 ff.

Fest und Feier dürfen nicht nur einen besonderen Platz im Leben der Einzelfamilie einnehmen, sondern sollen wegen ihrer gemeindebildenden Funktion auch im größeren Rahmen veranstaltet werden. Die Möglichkeiten und Formen, die sich dafür anbieten, sind vielfältig und fordern die Phantasie der Gemeinde heraus<sup>12</sup>.

Das Angebot von praktischen Kursen (in Säuglings-, Kranken- und Altenpflege, in Kochen und Nähen) ist zwar keine gemeindliche Primäraufgabe, kann aber unter Umständen eine wertvolle Hilfe darstellen. Wo eine Mütterschule oder Müttergemeinschaft bestehen, werden diese mit verantwortlich für die Planung und Durchführung sein. Es empfiehlt sich eine enge Zusammenarbeit mit der zuständigen Caritasstelle und Sozialstation<sup>13</sup>.

### 3. Glaubensdienste (drittes Feld)

Hier tut sich ein weites Feld zentraler Heilsorge auf, das für den Glauben des einzelnen, für den religiösen Lebensvollzug der Familie und den Aufbau der Gemeinde von hoher Bedeutung ist. Die Aufgaben und Möglichkeiten, die innerhalb dieses Feldes erprobt und ausgeschöpft werden müssen, sind vielfältig.

An zahlreichen Impulsen wird ablesbar, daß die Gesprächsseelsorge als neue Dimension pastoralen Handelns entdeckt wird. Ein gutes Gespräch wird nur da zustande kommen, wo man den anderen Menschen ernst nimmt, auch wenn er sehr hilfsbedürftig ist und wo man tief von der Überzeugung durchdrungen ist, daß der Glaube im Menschlichen wurzelt.

Einzelgespräche bei Sprechstunden und Hausbesuchen, Elterngespräche vor der Taufe und Brautpaargespräche müssen als Chance entdeckt und sorgfältig wahrgenommen werden. Auch das Beichtgespräch muß einen neuen familienbezogenen Rang bekommen. Krankheit und Tod sind Situationen, die ebenfalls für ein spirituelles Gespräch offen sind<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Reichhaltige Anregungen dazu finden sich in Materialdienst Gemeindearbeit 2 (H. Fischer und W. Schöpping, Hrsg.), Mainz 1972 in dem Beitrag „Feste und Feiern in der Gemeinde“, 1–26.

<sup>13</sup> Mütterschulen, Kreiscaritasstellen und Sozialstationen verfügen nicht nur über diesbezügliche Programme und Prospekte, sondern auch über Fachkräfte und Mitarbeiter für solche Kurse.

<sup>14</sup> Für jeden in der gemeindlichen Praxis Stehenden verständlich ist das Heft 3/1969 der Lebendigen Seelsorge, das „das seelsorgerliche Gespräch“ zum Thema hat. Für diejenigen, die sich nach pastoralpsychologischen Gesichtspunkten in diesem wichtigen Seelsorgebereich weiterbilden wollen, sind folgende Titel angeraten: H. Faber-E. van der Schoot, Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs, Göttingen 1972; J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972 und P. F. Schmid, Das beratende Gespräch, Wien 1973.



An anderer Stelle wurde die dringliche Frage religiöser Sozialisation angesprochen. Die Sakramente der stufenweisen Eingliederung in Glaube und Kirche bieten innerhalb dieses Vorgangs organische Anknüpfungspunkte. Vorbereitung auf Eucharistie, Buße und Firmung muß heute familienzentriert geschehen. Die Eltern müssen in vielfältiger Weise katechetisch handlungsfähig gemacht werden. Es geht dabei um die Entfaltung einer umfassenden Konzeption der Gemeindekatechese, die unter aktiver Einbeziehung der Eltern entwickelt werden muß. Die Gemeindepastoral muß radikal damit ernstmachen, daß die Eltern die wichtigsten Katecheten ihrer Kinder werden müssen<sup>15</sup>.

Auch spezifische Gottesdienste sollen für die religiöse Auferbauung der Familie ausgerichtet werden. Traugottesdienste, Kinder- und Familiengottesdienste und Hausmessen bieten sich als Möglichkeiten an. Sie sind unerlässlich, nicht nur weil sie bei einer bestimmten Gruppe von Menschen in eine dichte und menschlich gefüllte familiäre Sondersituation hineintreffen, sondern auch, weil sich durch diese konzentrierten Eucharistiefiern in der überschaubaren Kleingruppe der Gemeindegottesdienst immer neu regenerieren muß<sup>16</sup>.

Schließlich gilt es, die Familien aufzuspüren, die in einer Sondersituation stehen. Es sind viele Gruppen, die dazu gehören: Bekenntnisverschiedene Ehen, die Gruppe der geschiedenen Wiederverheirateten, Gastarbeiterfamilien und andere. Auch sie sind der Heilssorge der Gemeinde anvertraut. Sie dürfen nicht als Minderheiten vom Gemeindeleben separ-

<sup>15</sup> Für die einzelnen Bereiche der Gemeindekatechese gibt es empfehlenswerte Handreichungen. — Für den Bereich der Eucharistievorbereitung: Kommunionunterricht in Zusammenarbeit mit den Eltern erteilt (Hrsg. Seelsorgerat des Bistums Essen); H. König-K. H. König-K. J. Klöckner, *Jesus ruft uns*, München 1973; Priesterteam Wien-Machstraße, *Wie die Erstkommunion in der Pfarrei vorbereiten?*, Graz-Wien-Köln 1970. — Für den Bereich der Bußvorbereitung: L. Bertsch-J. König-A. Kalteyer, *Eucharistie und Buße der Kinder in der Gemeinde. Ein Werkbuch*, Frankfurt 1971; H. König-K. H. König-K. J. Klöckner, *Kehret um*, München 1973. — Für den Bereich der Firmvorbereitung: Arbeitsblätter für den Firmunterricht, Köln 1971; E. Pflanzelt-M. Schmeißer (Hrsg.), *Gib uns den Geist — die Feier der Firmung*, Freiburg 1973. — Was bisher noch nicht geleistet wurde, ist eine Gesamtdarstellung der vielschichtigen Gemeindekatechese. Vergleiche dazu: D. Emeis, *Gemeinde und Katechese*, in: *Diakonia* 3/1972. A. Exler, *Kirchenreform, Religionsunterricht, Katechese*, in: *Kat. Bl.* 12/1971.

<sup>16</sup> Die Literatur und die Modellvorschläge dazu sind vielfältig. Mehr exemplarisch seien einige genannt: G. Weber, *Zwanzig Eucharistiefiern mit Kindern*, Donauwörth 1969; U. Seidel-D. Zils, *Werkbuch Kindergottesdienst*, Wuppertal-München 1972; K. Tilmann, *Wortgottesdienste für Kinder*, in: *Katechetische Blätter* (1966), 202 ff.; J. E. Mayer, *Ritus einer Familienmesse*, in: *Der Seelsorger* (1966), 265 ff. H. Reifenberg (Hrsg.), *Hauseucharistie, Gedanken und Modelle*, München 1973.

riert, vielmehr müssen sie schrittweise integriert werden. Gerade gegenüber ihnen steht die Gemeinde auf dem Prüfstand ihrer Glaubwürdigkeit. Sie muß sich diesen Gruppen gegenüber als offene und bergende Liebes- und Versöhnungsgemeinschaft erweisen<sup>17</sup>. Von vielen Seiten wird heute die heilende Wirkung der Meditation erkannt. Glaube kann nur existentiell angeeignet werden durch Einübung in Spiritualität. Hilfen zu Schrift- und Glaubensgesprächen sollen örtlich oder überörtlich ermöglicht werden. Die geistig-spirituelle Vertiefung darf sich nicht auf einige „fromme Veranstaltungen“ beschränken, sondern stellt sich als zentrale Aufgabe bei allen Diensten<sup>18</sup>.

#### 4. Sozial-therapeutische Dienste (viertes Feld)

Unter dem Druck vieler gesellschaftlicher Erscheinungen und menschlicher Überforderungen nehmen Konfliktsituationen ein immer größeres Ausmaß an<sup>19</sup>.

Eine Gemeinde kann auch diesbezüglich vieles tun. Es müßten diejenigen in der Gemeinde gefunden werden, die über jene Reife und jenes Einfühlungsvermögen verfügen, das sie zu besonders geeigneten Gesprächspartnern für Ehen und Familien in Krisensituationen qualifiziert. Sie können Ehepartner vorsichtig und einfühlsam motivieren, sich mit den Schwierigkeiten und ihren Hintergründen in ihrer Ehe auseinanderzusetzen. Sie können den Ehepaaren Mut machen, mögliche Lösungen für ihre Probleme zu suchen. Sie können diesen Klärungsprozeß wohlwollend und aufmunternd begleiten. Diese Hilfen aber sind für eine Gemeinde nur begrenzt möglich. Überall da, wo die Krisenherde tiefer liegen, stellen sie in der Regel eine Überforderung für gemeindliche Dienstgruppen und Mitarbeiter dar. Nur eine fachlich qualifizierte Beratung kann in solchen Fällen klären und heilen. In allen Regionen des Bistums werden Erziehungsberatungsstellen eingerichtet, denen in den weiteren Ausbaustufen Beratungsdienste für Ehe und Familie, für Lebens- und religiöse Fragen zugeordnet werden.

Es ist wichtig, daß die Gemeindeleitungen, -gremien und Dienstgruppen die für sie zuständigen Stellen und Personen kennen und mit ihnen in Kontakt und im Dialog stehen. Manches betroffene Ehepaar findet den

---

<sup>17</sup> Kurz und übersichtlich orientieren über die Pastoral an verschiedenen Sondergruppen die Beiträge in: P. Adenauer, Ehe und Familie, 281—350.

<sup>18</sup> Einen Vorschlag für ein Schwerpunktseminar zur Förderung der Stille und des Gesprächs als Hilfe für die überforderte Familie macht Tröndle, 95 ff. (mit wertvollen Materialhilfen, S. 98).

<sup>19</sup> Gut verständliche und fachlich qualifizierte Information bietet dazu die wertvolle Broschüre von H. E. Richter, Patient Familie, Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten, Reinbek <sup>2</sup>1972.

Weg leichter dorthin, wenn die Vermittlungsperson sagen kann: ich kenne die Fachleute, die dort auf Sie warten. Sie werden ihnen helfen<sup>20</sup>.

Wenn die Zukunftsvisionen zutreffen, steuern wir immer mehr auf eine Freizeitgesellschaft hin. Besonders dringlich ist es, die vielseitigen Bemühungen um Kinder- und Müttererholung weiterzuentwickeln, da diesbezüglich echte Bedürfnisse bei vielen überlasteten und unterprivilegierten Familien vorliegen. Federführend im kirchlichen Raum ist dafür die Caritas. Es ist sehr wichtig, daß ihre Bemühungen durch gemeindliche Initiativen unterstützt und ergänzt werden. Es ist aber auch wichtig, nicht nur einzelnen Gliedern, sondern der gesamten Familie Erholung zu ermöglichen. Familienfreizeiten bieten in vielerlei Hinsicht Möglichkeiten und Chancen — auch für musische und spirituelle Bildung.

Soll es gelingen, Ehe und Familie aus ihrer gesellschaftlichen Isolierung herauszuholen und ihnen mehr Öffentlichkeit im kirchlichen Bereich zu ermöglichen, ist es erforderlich, ihnen konkrete Hilfen anzubieten. Nachbarschaftshilfe, Babysitterdienste, Kinderbetreuungsdienste bei dringenden Anlässen und Hausaufgabenbetreuung sind Möglichkeiten, deren sich eine Gemeinde bedienen soll, um Eltern beweglicher zu machen. So kann überlasteten Eltern jene Bewegungsfreiheit geschaffen werden, die ihnen eine intensivere Teilnahme am Gemeindeleben ermöglicht<sup>21</sup>.

## 5. Sozial-politische Dienste (fünftes Feld)

In engem Kontakt zum Familienbund sollte eine Gemeinde ein waches Auge für familienpolitische Belange haben. Familienfreundlicher Wohnungsbau, die Planung von Kindergärten, Kinderkrippen und Kindertagesstätten sollte man nicht nur „der großen Politik“ und der kommunalen Initiative überlassen. Eine Gemeinde kann und muß mit ihren Gremien stimulierend und informierend in diesen Sektor der Gemeinwesenarbeit einwirken. Das gleiche gilt für Kinderspiel- und Bolzplätze. Es muß kritisch bedacht werden, inwieweit die Kirchengemeinde selbst Trägerschaften übernimmt. Dabei darf nicht vordergründig-ideologisches Denken ausschlaggebend sein. Die Kirchengemeinde muß die pluralistische Gesell-

<sup>20</sup> Eine Anschriftenliste der Beratungsstellen im Bistum Trier finden sich, in: Trierer Forum 5/1973, 8 ff.

<sup>21</sup> Über die Gewinnung und Förderung von Mitarbeitern für solche Dienste berichtet ausführlich W. Schöpping, in: Materialdienst Gemeindearbeit 1, 1—31.

<sup>22</sup> Konzeption und Modelle pastoraler Gemeinwesenarbeit werden zusammengefaßt und verständlich dargelegt in Heft (1/1971) der Lebendigen Seelsorge und N. Hepp, Christliche Gemeinde und Gemeinwesenarbeit, in: Concilium 4/1973, 290 ff.

schaftsverfassung respektieren. Es muß ihr bei ihrem Agieren um Dienst, nicht zum Zuwachs an Macht gehen. Zudem muß sie einen realistischen Blick für ihre personellen und finanziellen Grenzen haben. Diesbezüglich scheint die Kooperation der Gemeinden bei Modellen der Gemeinwesenarbeit zukunftsweisend für ein diakonisches und selbstloses Zusammenwirken mit außerkirchlichen Gruppen und Verbänden guten Willens zu sein<sup>22</sup>.

Die gleiche Haltung gilt es bei der übrigen Öffentlichkeitsarbeit und bei gesetzgeberischen Maßnahmen einzunehmen. Die Kirchengemeinde soll zur fairen Zusammenarbeit bereit sein. Sie muß meinungsbildend tätig werden und soll auch vor kritischen Aktionen nicht zurückschrecken, immer dann, wenn es um das Wohl und mehr Gerechtigkeit für Ehe und Familie geht. Dazu gehört auch eine gute Informations- und Pressearbeit.

#### IV. Planung — Verantwortung — Durchführung

Angemessene Dienstleistungen für Ehe- und Familie zu entwickeln und durchzuführen ist Aufgabe der ganzen Gemeinde. Der Gemeindeleitung kommt auf Grund ihrer Funktion, Anwalt für die „Diakonie der Einheit“ zu sein, eine besondere Aufgabe zu. Auch bezüglich der Dienste an Ehe und Familie muß sie der Inspirator, Moderator und Animator der Gemeinde sein. Sie muß Probleme sichten und bewußt machen, muß Mitarbeiter werben und bei ihrem Einsatz begleiten und schulen<sup>23</sup>.

All dies soll sie nicht solistisch, sondern solidarisch tun, nämlich in permanentem Dialog mit den gemeindlichen Gremien, insbesondere dem Pfarrgemeinderat. Mit ihm soll daher die Gesamtplanung vorgenommen werden. Er trägt volle Mitverantwortung. Damit es aber innerhalb des Pfarrgemeinderates zu einer echten Arbeitsteilung kommt, ist es ratsam, einen eigenen Sachausschuß für Ehe und Familie ins Leben zu rufen. Der Leiter des Ausschusses könnte der Gemeindebeauftragte für diesen Sachbereich sein. Der Ausschuß soll unter seiner Leitung mit der Organisation und Durchführung der Einzeldienste betraut werden.

Das darf nicht heißen, daß er dies alles allein leisten soll. Er muß zusammen mit der Gemeindeleitung um die Bildung von Dienstgruppen für

---

<sup>23</sup> Zur wichtigen Frage Mitarbeiter und Dienstgruppen siehe unter Anmerkung 21; außerdem werden empfohlen: R. Kellerhoff-H. Schneider-W. Wessel, Mitarbeiter gewinnen — Mitarbeiter schulen, Limburg 1973 und A. K. Stenzel, Mitarbeiter für das Ehrenamt gewinnen und fördern, Wiesbaden 1968.



die Hauptfelder der Arbeit bemüht sein, ebenso muß er um Mitarbeiter und Referenten für Einzelaufgaben werben. Diese werden oft nicht in genügender Zahl innerhalb der eigenen Gemeinde zur Verfügung stehen. Austausch von Mitarbeitern und Referenten innerhalb eines Dekanates (Pfarrverbandes) oder gar der Region ist daher unerläßlich. Es muß auch bezüglich der Schwerpunktbildung, der Programmwürfe, der Erprobung von Modellen zu einem regen Kommunikations- und Kooperationsfluß zwischen den einzelnen Ebenen kommen. Ebenfalls wird es notwendig sein, bei einer Reihe von Spezialaufgaben mit den dafür zuständigen Stellen zu kooperieren (zum Beispiel Caritas, Sozialstationen, Mütterschulen, Ehe- und Erziehungsberatung).

Innerhalb des Bistums Trier gibt es eine eigene Abteilung für Ehe und Familie beim Bischöflichen Generalvikariat und ein Referat bei der Katholischen Akademie. Bei anderen Diözesen wird es ähnlich sein.

Mancher Seelsorger und mancher Verantwortliche in der Gemeindearbeit mag bei der Fülle der Aufgaben, die in diesem Plan zusammengefaßt sind, erschrecken. Dieser komprimierte Aufriß zeigt die Sollensvorstellungen auf. Die Praktiker sind eingeladen, sich ernsthaft damit auseinanderzusetzen. Keine Gemeinde kann mehr leisten als sie vermag. Dort aber, wo in einer Gemeinde ein gutes Gesamtklima herrscht, wo Partnerschaft und brüderlicher Umgang miteinander groß geschrieben werden, wo offen und sachlich um Probleme und ihre Lösung gerungen wird, läßt sich vieles erreichen. Das zeigen eine ganze Reihe von positiven Beispielen nicht nur in anderen Diözesen, sondern auch im Raum des Bistums Trier.

## Einheit in Vielheit

*Ergänzter Diskussionsbeitrag auf einer Jahresversammlung des „Gustav-Adolf-Werkes der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ in Gießen*

Daß ein katholischer Theologe eingeladen wird, vor dem Gustav-Adolf-Werk zu sprechen, wäre noch vor einigen Jahren eine Sensation gewesen. Heutzutage gilt es als angemessen. An diesem Wandel erkennen wir dankbar den derzeitigen Aufbruch im Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander.

„Wenn jemand in Christus ist, so ist er ja eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Das alles verdanken wir Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst an der Versöhnung verliehen hat... Für Christus denn lassen wir den Aufruf ergehen als seine Gesandten, und es ist, wie wenn, Gott durch uns aufrufe. Wir bitten an Christi Statt: versöhnt euch mit Gott!“ (2 Kor 5, 17–20). Der Heildienst der Kirche ist ausgerichtet auf die Versöhnung mit Gott. „Die Gottesfrage ist wichtiger als die Kirchenfrage. Aber vielfach steht die zweite der ersten Frage im Wege“ (H. Küng, *Die Kirche*. Freiburg 1967, 7).

Schuld daran ist hauptsächlich die Spaltung der Kirche in verschiedene, einander sich ausschließende Kirchen. Die Friedensbotschaft der Kirchen wird unglaublich, wenn sie selber nicht mit aller Intensität danach trachten, in ihrem gegenseitigen Verhältnis den Frieden Christi zu bezeugen. Außerdem ist „für eine geteilte Kirche die pluralistische Gesellschaft zu stark“ (Visser't Hooft). Die inneren Reibereien beanspruchen beziehungsweise beanspruchten nicht selten so viel Energie, daß für den Heildienst der Kirche an der Welt nicht mehr die erforderliche Zeit und Kraft übrig bleiben.

Die Bewegung zur „one world“, die auf allen Gebieten des Lebens um sich greift, erfaßte auch den Bereich der christlichen Konfessionen. Mit diesem innerweltlich motivierten Willen zum Zusammenschluß verband sich die zunehmende religiöse Einsicht, daß die gegenwärtige Spaltung der Kirchen Sünde ist, weil sie dem Stifterwillen Christi zuwiderläuft. Die Folge ist der immer entschiedener erhobene Ruf nach der Einheit der Kirche. Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils (Ök) Art. 1, 1 faßt zusammen: „Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi. Sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.“

### I.

Die konfessionelle Situation unseres Jahrhunderts wird geprägt von der wachsenden Erkenntnis, daß die Kirchenspaltung theologisch nicht zu rechtfertigen ist. Sie widerspricht klar dem Heildienst Christi, wie ihn die Hl. Schrift

bezeugt. Von den vier hauptsächlichen Versuchen, die Spaltung theologisch zu rechtfertigen, wird mehr und mehr abgerückt.

Die These von einer unsichtbaren Kirche trägt nicht der Leibverfaßtheit und der Gemeinschaftsstruktur der Kirche Rechnung, die analog dem Gottmenschen Jesus Christus eine sichtbare Komponente hat. Sonst könnte sie in Raum und Zeit nicht wirksam werden.

Der Verweis darauf, daß bereits im Neuen Testament verschiedene Kirchen sich abzeichnen, deren Zusammenschluß ein Eschaton sei, übersieht, daß die verschiedenen Theologien im Neuen Testament sich nicht als kirchentrennend verstehen. Sonst hätten die paulinischen heiden-christlichen Gemeinden wohl schwerlich für die jüden-christliche Gemeinde in Jerusalem eine Sammlung veranstaltet.

Die Branch-Theorie, die von den Kirchen wie von mehreren Ästen an einem Baum spricht, setzt voraus, daß die „Kirchenäste“ wirklich die Verbindung mit dem einen Baume aufrechterhalten, das heißt sich nicht gegenseitig ausschließen. Andernfalls sind sie eben nicht an einem Baum.

Der Anspruch, daß nur eine Kirche sich mit der Kirche Christi völlig identifizieren könne, wird von der römisch-katholischen Kirche revidiert. Unter dem Einfluß der evangelischen Konzilsbeobachter handelt das 3. Kapitel des Ökumenismusdekretes über „Die vom römischen apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“. Die „Einheitsbewegung, die man als ökumenische Bewegung bezeichnet“, wird in Artikel 1 ausdrücklich anerkannt. Bis dahin wurden nur einzelne Christen außerhalb der römischen Kirche, aber nicht einzelne christliche Kirchen zur Kenntnis genommen. Die Identitätsformel, daß die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi ist, wurde in der Konstitution über die Kirche Artikel 8, 2 bewußt vermieden. In der gleichen Kirchenkonstitution Artikel 15 wird von den nichtkatholischen Christen ausgesagt, daß die römische Kirche sich mit jenen „aus mehrfachem Grunde verbunden weiß“. Aus den „*fratres separati*“ wurden folgerichtig „*fratres coniuncti*“. Das beziehungslose oder gar aggressive Nebeneinander der Kirchen ist als theologisch widersprüchlich diskriminiert.

## II.

Es stellt sich die Frage nach der Verwirklichung der erkannten gottgewollten Wirklichkeit der einen christlichen Kirche. Wie können die Kirchen und die Christen in den Kirchen sich dem Auftrag Christi öffnen, „daß alle eins seien“ (Joh 17, 21)? Es bieten sich formale und materielle Möglichkeiten an, die es erlauben, sich dem Gnadenwirken Christi für die Wiederversöhnung der Kirchen nicht weiterhin entgegenszustellen.

a) Zunächst muß jeder Christ sich stärker als bisher bewußt werden, wieviel an Gemeinsamkeit bereits in den verschiedenen christlichen Kirchen verwirklicht ist und daß in anderen Kirchen bestimmte Aspekte besser verstanden und deutlicher ins Licht gerückt werden als in der eigenen Kirche. Man

sollte „oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit“ sprechen (Ök 17, 1. vgl. 19—24). Dieser Umstand bedingt ein vertrauensvolles Verhältnis der Kirchen und ihrer Glieder zueinander. Die Haltung des „Nein — sondern“ muß dem „Ja — aber“ Platz machen.

In diesem Zusammenhang darf bemerkt werden, daß das beschwichtigende Wort vom „Nachholbedarf“ der katholischen Kirche und ihrer Theologie sich als gefährlicher Bumerang erweisen könnte. In welcher Kirche oder Theologie ist die Norm verwirklicht, die eingeholt werden soll? Man darf fragen, ob die evangelische Christenheit und ihre Theologen die nachkonziliare Entwicklung in der römischen Kirche in genügendem Ausmaße ernstnehmen. Spüren wir die Verpflichtung, uns über den anderen zu unterrichten? Haben, lesen und bedenken wir den Text der Konzilsdokumente? Eine gute Ausgabe der Konzilsdokumente legten K. Rahner und H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Freiburg 1966, vor. Den wohl international anerkannten wissenschaftlichen Kommentar enthalten drei Ergänzungsbände „Das zweite Vatikanische Konzil“ des „Lexikons für Theologie und Kirche“, ebenfalls Freiburg 1966/68. Selten liest man Aussagen wie die von G. Otto, Glauben heute II. Ein Lesebuch zur katholischen Theologie der Gegenwart. Hamburg 1968, 10: „Was heute ‚Katholizität‘ ist, kann nicht mehr durch die Dokumentation einer katholischen ‚Einheitstheologie‘ gezeigt werden, sondern es erweist sich in der Spannweite der theologischen Diskussion.“

Von den erfahrungsgemäß leider bisweilen noch üblichen Klischees im Konfirmandenunterricht darf nicht geschwiegen werden. Sie erledigen sich in der von jedermann nachprüfbaren, gewandelten Realität von selbst, setzen aber die Glaubwürdigkeit des Verkündigers einer schweren Belastungsprobe aus. Eine derartige Konsequenz kann wegen der undispensablen Verantwortung der Kirchen füreinander nicht als unbedeutend abgetan werden. Darum diese kurze, aber dringliche Bemerkung. Vielleicht ist sie bald gegenstandslos geworden. Die ökumenische Wende, die zum Beispiel der „Evangelische Bund“ vollzogen hat, wird Früchte zeitigen. Man muß sie, wie alle geistigen und geistlichen Bemühungen, reifen lassen.

Im Ökumenischen Direktorium I (Dir I — abgedruckt in Herder-Korrespondenz 21. 1967, 320—328) vom 26. 5. 1967 heißt es unter Nr. 2: „Die pastorale Klugheit wird um so wirksamer, je gründlicher und gediegener die Gläubigen in der Lehre und in der authentischen Überlieferung sowohl der katholischen Kirche wie der von ihr getrennten Kirchen und Gemeinschaften unterrichtet werden.“ Ök 9 stellt in lapidarer Kürze fest: „Man muß den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder kennen.“ Das Trauma vieler evangelischer Christen von der tödlichen Umarmung durch die römische Kirche verliert seine Berechtigung. Nirgendwo auf dem und seit dem Konzil ist mehr die Rede von einer „Rückkehr“. Ök 9 fordert vielmehr, „daß ein jeder mit dem anderen auf der Ebene der Gleichheit spricht — *par cum pari agat*“. Dir I, 27.43 verlangt, daß „immer auf eine gewisse legitime Gegenseitigkeit (*reciprocitas*) zu achten ist“. Aus dem Dualismus soll ein Dialog werden. Differenzen bleiben. Das Problem verdichtet sich zu der Aufgabe festzustellen, wo die Grenzen der Differenzierungen zu lokalisieren sind.



b) Die Einübung in den ungewohnten Dialog der Kirchen wird erleichtert durch den Abschied von der Uniformität und den Schritt zur Pluralität der Theologie. Hier wird der Geist des Konzils in der römischen Kirche auf die Probe gestellt. Das schwer greifbare, aber aus Gottes Offenbarung zu erhebende unwandelbar Absolute wird in dem Maße sichtbar werden, als das wandelbar Relative deutlicher in Erscheinung tritt. Ök 11,3 führt aus: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“

Glaubens-Norm bleibt das ganze Evangelium. Niemals kann die Einigung mathematisch durch Addition oder Subtraktion von Glaubensinhalten erzielt werden. Wenn auch die Kirchen nach dem Letzten fragen, so können sie doch nicht immer letzte Antworten geben. Dies gilt insbesondere für alle Probleme, die sich nicht auf die Interpretation der Offenbarung, sondern des sogenannten sittlichen Naturgesetzes beziehen. Viele innerweltliche unterschiedliche Positionen verlieren somit ihre konfessionelle Sprengwirkung. Die Kirchenkonstitution Artikel 25,3 enthält den viel zu wenig beachteten Passus: „Die Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß.“ Darauf habe ich in meiner Untersuchung „Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie“. Trierer Theologische Zeitschrift 78. 1969, 65–94, hingewiesen. Die Kirche vermag das Naturgesetz zwar authentisch, aber nicht infallibel (irrtumslos) zu erklären.

Doch selbst die Auslegung der Offenbarung erlaubt verschiedene Artikulationen. Diese müssen sich nicht gegenseitig ausschließen. Sie können und sollen sich, wie gesagt, gegenseitig ergänzen. Die Verheißung des Heiligen Geistes beinhaltet nicht, daß die Kirchen zu der für eine Zeit jeweils bestmöglichen Erkenntnis und Formulierung einer Glaubenswahrheit geführt werden. Die Begleitung (nicht Leitung) durch den „Helfer“ Geist (Joh 14,26) garantiert die trostreiche Gewißheit, daß Irrtum abgewehrt wird.

Des ungeachtet gilt es als das formale Prinzip einer ökumenischen Einigung, die Erkenntnis und Anerkenntnis zu beherzigen: Nicht durch kirchenpolitische Tricks oder theologische Manipulationen, sondern „durch die Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens“ werden wir in Christus einander näher kommen. Ök 8,1 prägt dafür den Ausdruck „geistlicher Ökumenismus“. Er wird als „die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ deklariert. Der ethische Imperativ im Programmspruch des Herrn „Die Zeit ist erfüllt. Nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes. Denket um und glaubet an die Frohe Botschaft“ (Mk 1,15 par. vgl. Apk 2,38. 3,19. 26,20) hat endlich ein deutliches Echo in Ök 7,1 gefunden. Dort heißt es: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung. Denn aus dem Neuwerden des Geistes, aus Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach Einheit. Deshalb müssen wir vom göttlichen Geiste

die Gnade aufrichtiger Selbstverleugnung, der Demut und des geduldigen Dienstes sowie der brüderlichen Herzensgüte zueinander erleben.“

Der „geistliche Ökumenismus“ ist das grundlegende, formale, haltungsmäßige Element einer verantwortungsbewußten und nüchternen ökumenischen Gesinnung und des daraus verantworteten Verhaltens. Dazu gehört die Vereinigung mit dem Willen Christi im Gebet und in der Tat füreinander ebenso wie das bereite und aufmerksame Hinhören auf das Glaubensverständnis der anderen Kirchen. Erst eine derartige bußfertige Grundeinstellung schafft die Voraussetzungen dafür, daß im interkonfessionellen Verhältnis zukunftsfruchtbare Furchen gezogen und nicht neue Gräben ausgehoben werden.

### III.

In materieller, praktischer Hinsicht verläuft demgemäß der Einsatz für die Einheit der Kirche von innen nach außen. Diese Bewegung entspricht auch der historisch-kritischen Reflexion, welche die Trennung der Kirchen zu einem bedeutenden Teil als einen Vorgang „von außen nach innen“ aufzeigt.

Der Grund der Einheit ist nämlich nicht eine menschliche Instanz, sondern Christus selbst. Christus bleibt in unserer Heilszeit gegenwärtig in der Feier der gemeinsamen Liturgie (Mt 18, 20), im Wort und im Sakrament (Liturgiekonstitution 7, 1). In der gehorsamen Aktualisierung dieser drei Präsenzformen Christi im Vollzug und in der Vollmacht seines Auftrages hat das Streben nach Einheit sich zu realisieren. Man kann von Gebets-, Kanzel- und Altargemeinschaft sprechen.

a) Der Kanon 2316 des CIC, der den Katholiken die aktive Teilnahme an nichtkatholischen religiösen Handlungen verbietet, ist durch Ök 8 und Dir I, 32 revidiert. Dort heißt es: „Bei besonderen Anlässen... ist es erlaubt, ja sogar erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern zum Gebete vereinigen.“ Die Einigung auf gemeinsame Texte der Hauptgebete wie das „Vater unser“, Credo und Sanctus und das „Ehre sei dem Vater“ sowie die Vorbereitung einer einheitlichen Bibelübersetzung sind säkulare Ereignisse, deren prägende Tragweite im Bewußtsein der Gemeinden wir im allgemeinen weit unterschätzen. Veröffentlichungen wie die von W. Nigg herausgegebene Reihe „Heilige der ungeteilten Christenheit“ oder gemeinsame Gebet- und Gesangbücher (vgl. Gemeinsam beten. Gebete, Andachten und Lieder für die Schule, hg. vom Katholischen Schulkommissariat und dem Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, München-Regensburg 1969; Wir singen alle mit. Geistliche Lieder für die Schule. Mit einem Gebetsanhang, hg. von einer Interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft im Auftrag der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, der Ev. Landeskirche von Kurhessen-Waldeck und dem Bischöflichen Ordinariat in Fulda, Limburg, Mainz, Kassel-Mainz 1969) setzen mehr als einen Anfang.

b) Bei der Interpretation und Verkündigung des Wortes des Herrn ist darauf zu achten, ob der andere bloß anders oder wirklich anderes aussagt. H.

Fries, Aspekte der Kirche. Stuttgart 1963, 163, meint, daß die Rolle der verschiedenen theologischen Schulen des vortridentinischen Katholizismus die verschiedenen nachtridentinischen Konfessionen übernommen haben. W. Kasper, Geschichtlichkeit der Dogmen: StdZ 92. 1967, 410, spricht von verschiedenen Bekenntnisformulierungen, die die verschiedenen Teilkirchen sich gegenseitig anerkennen. K. Rahner fragt, ob die Kirche nur mit einer Zunge reden soll.

Man kann allerdings darüber nachdenken, ob nicht manche evangelische und katholische Theologen bezüglich ihrer Lehren Sputniks gleichen, die aus der Bahn geraten sind. Dazu erwarten nicht wenige Christen wie in der Zeit nach 1933 ein klärendes Wort der verschiedenen Kirchenleitungen. Sonst wird durch die „Extreme von rechts und links“ die gesamte Christenheit, nicht nur die eigene Kirche, verwirrt. Es sollte nicht auf die leichte Schulter genommen werden, daß dadurch eilfertige Verdächtiger der ökumenischen Bewegung einen Vorwand erhalten, der bei nicht wenigen aufgeschreckten Gemeindegliedern Eindruck macht.

Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung besteht infolgedessen auch darin, daß sie die einzelnen Kirchen zwingt, ihre Überzeugung zu präzisieren. Erst dadurch werden sie zu einem Gesprächspartner im ökumenischen Dialog qualifiziert. Die Kanzelgemeinschaft der römischen Kirche mit reformatorischen Kirchen scheint daraufhin in erreichbare Nähe gerückt. Bahnbrechend mag der von M. Löhrer und L. Vischer herausgegebene Sammelband „Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube“, Freiburg 1973, wirken. Nach Darlegung der gemeinsamen Glaubensinhalte wird im fünften Teil auf „Offene Fragen zwischen den Kirchen“ eingegangen. Es werden die unterschiedlichen Auffassungen über „Schrift und Tradition, Gnade und Werk, die Sakramente, die Ehe, Maria, Kirche und Amt, Papst und Unfehlbarkeit“ dargelegt. Diese faire Methode, die nichts verkleistert oder vorwegnimmt, erweist allein dem ökumenischen Anliegen einen Dienst.

c) Bezüglich der Altargemeinschaft, der Interkommunion, führt Ök 8 und Dir I, 38 aus: „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“ Die verschiedenen Auffassungen vom geistlichen Amt stellen ein zur Zeit schwer auflösbares kirchentrennendes Faktum dar. Dir I, 55 bestimmt, daß der Katholik in einer Notlage nur dann von einem nichtkatholischen Geistlichen die Sakramente verlangen darf, wenn dieser die Priesterweihe gültig empfangen hat. Trotzdem konnte die neben „Una Sancta“ umfassend und sachlich informierende Herder-Korrespondenz 22. 1968, 125—131, bereits von einem erfolgversprechenden ökumenischen Disput über die Eucharistie berichten.

Er beschränkt sich nicht auf Arbeitsgruppen lutherischer und katholischer Theologen in den USA sowie zwischen reformierten und katholischen Theologen in Frankreich. Nach fünfjähriger Tätigkeit konnte eine offizielle Studienkommission des Einheitssekretariats und des Lutherischen Weltbundes am 30. 5. 1971 den Bericht „Das Evangelium und die Kirche“ vorlegen (H K 25.

1971, 536—544). H. Schürmann bringt in der Trierer Theologischen Zeitschrift 82. 1973, 53—60, 120—125, 172—180, einen informativen Bericht über die Genese des Dokuments. Abschnitt III handelt über „Evangelium und kirchliches Amt“, Abschnitt IV über „Evangelium und kirchliche Einheit“. Im Artikel 71 wird ausgeführt, daß „die Eucharistiefeier in der katholischen Kirche an Unvollkommenheit leidet“, weil nicht alle Getauften daran teilnehmen können. Lutherischerseits betont man, daß das Abendmahl „an einem inneren Widerspruch leidet“, weil es nicht der Aufgabe der Versöhnung gerecht werde. Das Resümee lautet: „Es gilt, einen Weg sukzessiver Annäherung zu gehen... Jedoch darf die Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden.“ Diese offiziellen Ausführungen sollten ernst und beim Wort genommen werden.

Die „Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute“ in der BRD veröffentlichte Anfang 1973 ein umstrittenes Memorandum über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“. Es versteht sich als „Anfang einer Zusammenarbeit“. Una Sancta 28. 1973, 12—19, bringt die Thesen im vollen Wortlaut. (Vgl. dazu K. Lehmann, Streit um die ökumenische Anerkennung kirchlicher Ämter: Internationale Zeitschrift Communio 1973, 284—288 mit Lit.) Die beigefügte „Stellungnahme der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz“ führt dazu aus: „Daß auch unter voller Respektierung der kirchlichen Lehre Annäherung in der Amtsfrage möglich ist, zeigen mehrere Dokumente des internationalen ökumenischen Gesprächs aus jüngster Zeit.“ Annäherung hat jedoch als Ziel die Übereinstimmung. Sie hat dieses Ziel noch nicht erreicht. Entscheidend ist, daß die Kirchen und die einzelnen Gläubigen auf dem Weg zum Ziel bleiben und sich dabei gegenseitig stützen. Unser aller Devise sollte dabei sein: „Fröhlich in der Hoffnung, geduldig in der Trübsal, beharrlich im Gebet“ (Röm 12, 12). Die römischen Richtlinien zur Zulassung von Nichtkatholiken zur Eucharistie vom 8. 7. 1972 ermöglichen bereits eine bedingte Teilnahme und übertragen die Letztentscheidung den Bischöfen. Bekannt ist die unterschiedliche Stellungnahme gegenüber den orthodoxen und den reformatorischen Kirchen. Jedenfalls ist der Anfang nicht nur in der Gebetsgemeinschaft gemacht. Auch in der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sind die früher starren Fronten in Bewegung geraten.

So ist wohl nicht der Primat, dessen Sicht sich wandelt, sondern die Eucharistie die Hürde, die letztlich einer Einheit der Kirchen entgegensteht. Das Paradox ist nicht zu übersehen. 2 Kor 10, 17 sagt: „Weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib, die vielen.“ Über den einen Herrn, der die Einheit in der Kirche begründet und garantiert, können sich die Christen nicht zusammenfinden. Hier wird die Sünde der Spaltung offensichtlich. Die Frage: „Ist die Eucharistie Mittel oder Ziel der Einheit?“ verdeutlicht die Problematik. Einige Überlegungen darüber, unter anderem auch über die inzwischen geregelte Mischehenfrage, sind in meinem Diskussionsbeitrag: Vom Gesetz zum Gewissen. Freiburg, Herder 1968, zusammengestellt. Das Anliegen der Interkommunion darf nicht einseitig zugunsten gemeinsamer äußerer politischer, wirtschaftlicher, kultureller Unternehmungen zurückgestellt werden. Der Weg der Ökumene führt zuallererst von innen nach außen, oder er ist ein Irrweg.



#### IV.

In formaler und materieller Hinsicht kann jeder einzelne Christ Entscheidendes dazu beitragen, daß die Kirchen zueinander finden. Der Zusammenschluß der Kirchen muß den Weg finden und gehen zwischen dem Extrem der Uniformität und dem der beziehungslosen Vielfalt. Die Polarität als Gesetz des Lebens muß auch in der Kirche wirksam bleiben. Sie erfordert das bewußte Ja zur Spannung zwischen der Einheit der Kirche und der Vielheit der Kirchen. Einheit setzt Vielheit voraus. Uniformität wäre der Tod der Unität. Die in einer langen Entwicklung gewachsenen verschiedenen konfessionell geprägten Denkstrukturen und Haltungen sollten nicht aufgegeben, sondern auf Christus und die Offenbarung hin vertieft werden. Entscheidend ist das Bewußtsein, zur einen Kirche Christi zu gehören. Als Anspruch Gottes an unsere Zeit folgt daraus die Aufgabe, das dogmatische und ethische Minimum der Kirche zu sichern und es in „Basisformeln“ auszudrücken. Auch die Kirche unterliegt, weil und insofern sie „aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (Kirchenkonstitution 8, 1) den soziologischen Gesetzmäßigkeiten jedes menschlichen Zusammenschlusses. Infolgedessen braucht sie eine Rahmenordnung, die dem einzelnen und der Gemeinschaft ermöglicht, festzustellen, wer zu dieser Gemeinschaft gehört oder nicht gehört.

Eine Rahmenordnung erlaubt auch in der Kirche per definitionem eine Vielfalt von Konkretisierungen, wie sie sich bereits im Neuen Testament abzeichnet. In Parallele zu den Ostkirchen sprach man von einem reformatorischen Patriarchat mit eigenem Ritus und Recht, eigener Glaubensformulierung usw. (Abt Hoeck in einer Konzilsintervention am 19. 10. 1964. Vgl. W. Sanders, Patriarchale Ordnung der Kirche: *Una Sancta* 25. 1970, 33—35). Bei einer interkonfessionellen Veranstaltung „Ökumene vor Pfingsten“ lehnte am 4. 6. 1973 der Bischof von Münster, H. Tenhumberg, eine Fusion der Konfessionen als Ziel der Ökumene ab. Er befürwortete demgegenüber eine korporative Wiedervereinigung. Die verschiedenen christlichen Konfessionen sollten wie die unierten Ostkirchen als kirchliche Körperschaften bestehen bleiben.

Einen Ansatz zu dieser Vorstellung bilden die Ausführungen in der Kirchenkonstitution Artikel 23 über die „Teilkirchen — *ecclesiae particulares*“, das heißt die einzelnen Diözesen. „Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Laufe der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. Darunter haben vorzüglich gewisse alte Patriarchatskirchen wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren... Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche.“ Wie im vorderen Orient an einem Ort mehrere Gemeinden beziehungsweise Bischöfe der einzelnen, mit Rom geeinten orthodoxen „Riten“ nebeneinander bestehen, könnten auch in unseren Gegenden an einem Ort meh-

rere Gemeinden beziehungsweise Bischöfe der römisch-katholischen, lutherischen oder reformierten „Riten“ die Vielfalt der einen Kirche bezeugen. Das Anliegen läßt mancherlei Realisierungsformen zu.

Das Ja zur Polarität zwischen Einheit und Vielheit vermögen weder die Kirchen noch die einzelnen Christen von sich aus zu sprechen. Die Gnadenkraft des Herrn, der in den Kirchen und in den Christen gegenwärtig ist, deputiert, das heißt befähigt und beauftragt dazu. Demnach muß sich ein jeder von uns nach seinen Kräften dafür einsetzen, daß das Ziel erreicht wird: die Einheit der Kirche in der Vielheit der Kirchen. Es geht um Polyphonie, nicht um Monotonie. Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ Artikel 75, 4 führt aus: „Sie (die Christen) sollen durch ihre Tat zeigen, wie sich Autorität mit Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit zum gemeinsamen Ganzen, gebotene Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden lassen.“ Paul VI. berief sich in seiner Botschaft an den Katholikentag in Essen 1968 auf diese Stelle.

## V.

Die christlichen Kirchen und die einzelnen Christen werden immer stärker zu gemeinsamen Aktionen gedrängt werden. Ergreifen wir diese Entwicklung als eine Chance, die uns Gott in unserer Zeit zur Verfügung stellt. Ök 24, 2 erklärt: „Das heilige Konzil wünscht dringend, daß alles, was die Söhne der katholischen Kirche ins Werk setzen, in Verbindung mit den Unternehmungen der getrennten Brüder fortschreitet.“ Hier stehen die Pfarrgemeinden erst am Anfang. Werden wir nicht ungeduldig, bleiben wir aber auch nicht müßig. Schon liest man von der Errichtung gemeinsamer neuer Pfarrzentren in Holland und in den Missionen. Entscheidend bleibt, daß keine Flucht in bloß äußere gemeinsame Unternehmungen einsetzt, wenn diese auch nicht unterschätzt werden sollen.

In negativer Hinsicht soll alles vermieden werden, was den anderen verletzen könnte oder was mißdeutbar ist. Meiner persönlichen Meinung nach sollten Sie sich überlegen, ob sich nicht ein zeugniskräftigerer Name für Ihre Gemeinschaft finden ließe als der Name des unbestreitbar bedeutenden, aber umstrittenen Politikers Gustav Adolf. Die Streitfrage wird kaum zu entscheiden sein, welche Beweggründe, ob religiöse oder politische, ob persönliche oder gemeinschaftsbezogene, für ihn maßgebend waren. Wäre nicht eine Bezeichnung wie „Apostel-Paulus-Werk“ oder ähnlich zeitgerechter und weniger mißverständlich? Es geht doch um ein religiöses und nicht um ein politisches Anliegen. Das katholische Pendant, das „Bonifatius-Werk“, hat sicherlich eine weniger verfängliche und mehr richtungweisende Bezeichnung gefunden. Durch eine andere Benennung wären Gedankenverbindungen wie im 119. Jahresbericht des „Gustav-Adolf-Werkes der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ 1962 S. 9. 17 ausgeschlossen. In einem Bericht über die Hauptversammlung des GAW in Mainz heißt es: „Es ist, als ob Gustav Adolf wiedererstanden sei und ein zweites Mal nach 1631/32 kampfflos in die Festung Mainz einrück-

ke... Als ‚Einer von Gustav Adolfs Pagen‘ geschrieben...“ Die Bitte um Namensänderung wird vorgebracht, gerade weil die verdienstvolle und unersetzbare Tätigkeit des GAW anerkannt wird und gefördert werden soll. Dabei wird der Wechsel eines eingebürgerten und zugkräftigen Namens nicht gering angesetzt. Aber „die Wahrheit sollen wir leben durch Liebe“ (Eph 4, 15). Ist es vermessen, die Erwartung auszusprechen, daß die beiden Diasporaorganisationen der evangelischen und katholischen Kirche in einem gemeinsamen Namen ihr gemeinsames Anliegen dokumentieren möchten?

Es drängt mich, Ihnen noch einmal dafür zu danken, daß Sie dieses Gespräch ermöglichten und mich dazu eingeladen haben. Vergessen wir nicht bei allen Rückschlägen und bei aller Ungeduld und Enttäuschung den christlichen Humor. Weil dieser das Letzte, nämlich Gott und dessen Willen ernstnimmt, kann ihm alles Menschenwerk als Vorletztes zwar sehr schmerzen, es vermag ihn aber nicht zu verbittern. Bei allem eigenen Einsatz bleibt uns bewußt: Letztlich „setzen wir immer Hoffnung gegen alle Hoffnung“ (Röm 4, 18) auf „Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (Eph 1, 3), daß er uns, „zu denen das Ziel der Zeiten gekommen ist“ (1 Kor 10, 11), der einen Kirche in der Vielheit der Kirchen entgegenführt.

*Prof. Dr. Josef G. Ziegler, Mainz*

**Lange, Reinhold:** Imperium zwischen Morgen und Abend — Die Geschichte von Byzanz in Dokumenten. — Recklinghausen: Aurel Bongers. 1972. 8°. 386 S. mit 111 Abb. im Text, 3 Karten und vergleichenden Zeittafeln. 38,— DM.

Nicht die Thematik erscheint als Novum, sondern die Art, in der diese Thematik dargeboten wird. Wir können hier von dem geglückten Versuch sprechen, die ganze Fülle byzantinischer Kirchen- und Staatsgeschichte in die Form einer groß angelegten Quellensammlung gefaßt zu sehen. Allerdings verbindet sich damit notwendigerweise eine Geschichtsdarstellung, „indem der zeitgenössische Berichterstatte immer da zu Worte kommt, wo seine Aussagen die Begebenheiten und Situationen am besten charakterisieren“ (7). Der Verf. sieht in dieser Verbindung von Darstellung und Quellensammlung noch den Gewinn, „daß der typisch byzantinische Blickwinkel erhalten bleibt, der uns den Zugang zur Mentalität des byzantinischen Menschen möglich macht. Die Selbstdarstellung der Byzantiner gewährt uns Einblick in die Dimensionen seiner geistigen Existenz, seine Ideale, Wünsche und Hoffnungen, seine Gelehrsamkeit, seine Eitelkeiten, seine Verschlagenheit und seinen Witz, seine Frömmigkeit und seinen Leichtsinns. Was den westlichen Betrachter angeht, so zwingen ihn die Äußerungen byzantinischer Augenzeugen gelegentlich — besonders für die Zeit der Kreuzzüge — zu einigen wenig schmeichelhaften Selbstbetrachtungen“ (7).

Der Stoff gliedert sich in die Kapitel: Spätantike und frühbyzantinische Zeit (bis 726), der Bilderstreit (726–843), die Makedonische Dynastie, die letzten Makedonen und die Dynastie der Dukas, die Dynastie der Komnenen, die Dynastie der Angeloi, der Zusammenbruch, Epilog. — Kirchengeschichtlich von besonderem Reiz erscheinen die nach zeitgenössischen Dokumenten vorgeführten Ereignisse um die Entsendung von Cyrill und Methodius (52 f.), die Taufe der Großfürstin Olga aus Rußland (116 f.) wie die Plünderung Konstantinopels durch die lat. Kreuzfahrer im Jahre 1204 (334–337).

E. Sauser, Trier

**Martin, Jochen:** Der priesterliche Dienst III. Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche. Quaestiones Disputatae Bd. 48. — Freiburg-Basel-Wien: 1972. 120 S. Kart. Lam. 16,— DM.

Das Werk gliedert sich in drei Kapitel: I. Einleitung (Der Historiker und die Geschichte des frühkirchlichen Amtes, Allgemeine Vorüberlegungen), II. Die kirchlichen Dienste vor der Entstehung des Einzelbischofs, III. Ignatius v. Antiochien (Der Bischof als Garant der Kirchlichkeit), Die apostolische Sukzession (Der Bischof als apostolischer Lehrer), Hippolyt und Tertullian (Der Bischof als Hoher-Priester), Die Genese des Amtspriestertums.

Aus der Fülle der angezeigten Themen erwartet man ein Handbuch „im Kleinen“ zu dieser Frage und ist gespannt zu erfahren, was eine solche Untersuchung, die sich als historisch und nicht theologisch gleich im Vorwort präsentiert, zur zusammenfassenden und zugleich klärenden Schau beizutragen vermag. — Martin hebt sehr stark die Tatsache heraus, daß bei Paulus „das dem ganzen NT eigene Verständnis jeder kirchlichen Funktion als Dienst radikal durchgeführt“ (28) ist, „man kann deshalb für die paulinischen Gemeinden noch nicht von kirchlichen Ämtern, erst recht nicht von dem Gemeindeamt sprechen“ (28), er unterscheidet zwischen freien und institutionalisierten kirchlichen Diensten, wobei er allzu kühn behauptet, daß diese freien Dienste „in keiner rechtlichen Beziehung“ (42) zu den institutionalisierten stünden, wie überhaupt dem von Martin ständig gebrauchten Worte von der „Institutionalisierung“ — einmal spricht er sogar vom „Zwang zur Institutionalisierung“ (84) — ein etwas eigenartiger Unterton anhängt. Beachtenswert erscheint nach langen historisch-kritischen Darlegungen seine Kennzeichnung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde, wie es sich in den frühen literarischen Zeugnissen zeigt: „Ein reines funktionales Modell war für die Gemeinden deshalb ausgeschlossen, weil die Dienste als dauernd betrachtet wurden — Funktionäre aber müssen grundsätzlich austauschbar sein. Ein reines amtliches Modell war aber ebenfalls ausgeschlossen, weil alle Tätigkeiten nach dem NT eindeutig als Dienste für die Gemeinde verstanden wurden. Die bisher untersuchten Zeugnisse bestätigen, daß genau hier das Problem der frühchristlichen Institutionalisierung lag: während sich bestimmte Formen des Gemeinde-



amtes — der Presbyterat, der Episkopat und der Diakonat — schnell durchzusetzen, wurde deren Verhältnis zur Gemeinde sehr unterschiedlich verstanden. Den dezidierten Aussagen zugunsten des Amtes in den Pastoralbriefen und im Klemensbrief steht die Hochschätzung der Gemeinde und der freien Dienste im ersten Petrus- und Hebräerbrief sowie in der Didache gegenüber, auf einer mittleren Linie liegen die Apostelgeschichte, die Hermas-Schrift und der Polykarpbrief (84 f.). — Nicht ohne Wichtigkeit sind dann Martins Detailausführungen, vor allem die zur Didache und zur Legitimation des Gemeindeamtes im Clemensbrief, in dem eine Verbindung von Kultdienst und Presbyterat dargelegt wird, wobei der einzige Grund „die von Gott gesetzte Ordnung“ (73) ist. Diese sogenannte klementinische Ordnungstheorie hinwiederum untersucht Martin auf verschiedene Einflüsse (74 f.), sie ist nach ihm in einem „ganz bestimmten historischen Kontext“ (75) entstanden, „den man mit zu bedenken hat, wenn man sich auf sie beruft“ (75).

Abschließend ist zu diesem Werk zu sagen: Es wurde hier viel Material zusammengetragen, das richtig zu verarbeiten jedoch nicht immer gelang, wenn auch manch origineller Denkvorstoß sehr zu bedanken ist. Vielleicht hätte in den Abschnitten zu den kirchlichen Diensten im NT die herangezogene Sek.-Lit. erweitert werden müssen, um mancherorts die Aussagen etwas genauer zu differenzieren.

E. Sauser, Trier

**Mysterien Christi.** Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen. Übertragen von Th. Michels, Mönch der Abtei Maria Laach. — Münster: Aschendorff. 1972, 76 S. Ln. 4,— DM.

Die meisterhaften Übersetzungen bringen Texte aus Klemens v. Alexandria, Methodius v. Philippi, Gregor v. Nazianz, Synesius v. Kyrene, den Osterkanon der Kirche des Aufgangs und den griechischen Paschahymnus. — So herrlich die Worte klingen, so schwer verständlich dürften sie streckenweise, trotz der Übersetzung, für den Laien sein. Es wäre daher, gerade im Hinblick auf die gedachte und sicher auch herbeigewünschte Leserschaft von geradezu unbedingter Notwendigkeit, bei einer Neuauflage kurze, erklärende Worte zu den einzelnen Texten zu setzen. Sonst könnte es sogar sein, daß diese Übersetzung umsonst geschehen wäre — und dies wäre sehr schade.

E. Sauser, Trier

**Ritter, Adolf-Martin:** Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. — Göttingen—Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht. 1972, 232 S. Kart. 48,— DM.

Die vorliegende Habilitationsschrift, angenommen von der theol. Fakultät der Universität Göttingen, gliedert sich in zwei Hauptkapitel. Das erste, überschrieben mit: „Das Charismaverständnis des Joannes Chrysostomos“, beschäftigt sich mit den Themen: Die unchristlichen Charismen, Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit, die Vielfalt der Charismen, Charisma und Amt. Im zweiten Kapitel: „Charisma in der zeitgenössischen antiochenischen und alexandrinischen Theologie“ werden unter diesem Aspekt Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyrrhos und Kyrill von Alexandria behandelt. Zusammenfassung und Schluß wie ein Verzeichnis der benutzten Literatur und ein Register beenden diese Arbeit.

In gedrängter, aber gut leserlicher Form wird Chrysostomos auf Grund seiner Predigten mit unzähligen Zitaten auf diese Frage hin angesprochen. Dabei stellt sich heraus, daß für ihn die Charismen „Größen der Vergangenheit“ sind, die „längst erloschen“ (26), daß es aber andererseits auch das Charisma als gegenwärtige Wirklichkeit gibt, wobei der Verfasser dazu meint: „Vielmehr gelangt er . . . vor allem von dem paulinischen Gedanken des Ursprungs der Charismen im Geist als dem Lebensprinzip der Kirche her zu einer Bejahung des Charismatischen als einer auch noch gegenwärtigen Wirklichkeit“ (39). Darunter versteht er zunächst „die eine, allen Glaubenden zuteil werdende Gnade: die Sündenvergebung in der Taufe, die Rechtfertigung, die Versöhnung, die Heiligung und Gotteskindschaft, die in der Taufe ergehende Berufung zur Gemeinschaft des Eingeborenen Sohnes, die Gabe des Geistes, wenn diese Gnade auch personhaft und nicht nach einer Naturnotwendigkeit uns zuteil wird, sondern ein freier Willensentschluß sie uns zu eigen macht und sie darum bewahrt und bewährt werden muß“ (40 f.). Diese Bewahrung und Bewährung zieht gleichsam immer wieder „die Hilfe des Geistes“ (52) herab, in deren Gefolge „immer reichere Gnaden“ (52) stehen, deren Vielfalt die Gegenwart bestimmt, so daß „aus dem Aufhören der sich sinnfällig äußernden, wunderbar wirkenden Charismen

nicht auf das Erlöschen des Charismatischen überhaupt zu schließen sei" (54). Unter diesen gegenwärtigen Charismen erblickt er vor allem den „vortrefflichsten Lebenswandel“ (62), der durch Spontaneität, Einfachheit, Freude und Selbstvergessenheit „erst eigentlich zu charismatischem Tun“ wird (62). „Dienstleistung zum Nutzen des Nächsten“ (63), so könnte dieses Charisma auch umschrieben werden. Diese Bezogenheit auf den anderen, auf die Gemeinschaft hin, durchdringt als konstitutives Element des Charismas auch das Geschehen der Ehe wie der jungfräulichen Lebensweise, von der Chrysostomos bezeichnend sagt: „Es gibt nichts Düsteres als Jungfräulichkeit, der das Öl der Nächstenliebe fehlt“ (69). Hochbedeutsam sind weiter die Ausführungen im Abschnitt: „Die Vielfalt des Charismas der Lehre“. Hier wird deutlich, wie bei aller Betonung des Priestertums durch den Kirchenvater von einer „Verabsolutierung des Amtes“ (74) nicht die Rede sein kann, wie Hierarchie und Laienschaft einander bedürfen (75), wie der „charismatische Zeugendienst“ (79) „von allen“ (81) erwartet wird und wie die „unumstößliche Regel“ (95), durch alle Charismen allen zu dienen, natürlich dann auch im Bereich: Mönchtum und Kirche und Charisma und Amt seine Bedeutung hat. Im Falle des Amtsträgers gilt mit Rücksicht auf dessen charismatische Betätigungen, daß „die kultische Funktion... zwar die erhabenste, keineswegs aber die Amtsverrichtung ist, die alle anderen in den Schatten stellte. Vielmehr ist das Bild des kirchlichen Amtsträgers... ungleich stärker geprägt von den Funktionen der Seelsorge, der Predigt, der Lehre“ (109). Lehramt ist nach Chrysostomos Charisma, weil es Dienst zur Erbauung anderer ist, nicht Verdienst, weil es Gnadengabe ist, die nur in Demut empfangen und geübt werden kann (112). So wird dieses Buch zu einer wahren Fundgrube auch zum Thema Amtsträger und Laie in der frühen Kirche.

E. Sauser, Trier

Sakramentar von Metz - Fragment. MS. Lat. 1141 Bibliotheque Nationale Paris. Vollfaksimile-Ausgabe (= Codices Selecti Band XXVIII). Einführung Florentine Mütterich. — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1972. 33 Seiten einleitender Text.

Die nun schon bestens bekannte Reihe der Codices Selecti wird durch dieses Faksimile außerordentlich bereichert — wissenschaftlich und drucktechnisch-bibliophil. Was hier in der drucktechnischen Wiedergabe dieses Sakramentarfragments geleistet wurde, verdient höchste Anerkennung. Die textliche Einführung zum Ganzen verbindet wissenschaftliche Objektivität mit sprachlich-schöner Formulierung, die streckenweise geradezu klassisch-einfach wirkt, jedenfalls aber einen würdigen Rahmen bildet zu dem, was einem an Kostbarkeit und Glanz aus der Schrift, der ornamentalen Verzierung und den Bildern entgegenleuchtet.

Zunächst wird festgestellt, daß der Codex zwar ein vollständiges Sakramentar für das ganze Kirchenjahr enthalten sollte, de facto jedoch nur der Anfang, der Kanon mit der Präfation, also der „erste und vornehmste Teil des Sakramentars“ (8) vorhanden ist. Natürlich muß hier ein äußerer Grund postuliert werden, der die Weiterführung der Handschrift verhindert hat, und Mütterich stellt die Frage: „Wäre es aber nicht eher möglich, daß man für die Krönung in aller Eile ein Prachtsakramentar benötigte und sich „in Ermangelung einer fertigen Handschrift“ mit dem damals begonnenen kostbaren Fragment begnügte, das gerade den Canon Missae, den Hauptteil der Messe, enthielt?“ (15). Eines jedoch scheint festzustehen, daß dieses Fragment auf Karl den Kahlen bezogen werden muß, daß es „ein für den König bestimmtes Sakramentar“ (15) gewesen ist und daß auf Grund der reichen Ausstattung in Schrift, Ornament und Bildern eine Einfügung dieser Handschrift „aufs engste“ (10) in eine Reihe von ähnlichen Zeugnissen in Frage kommt, „die mit der Person Karls des Kahlen... in Zusammenhang stehen und heute allgemein als Werke einer für ihn tätigen Hofschule angesehen werden“ (10). Zugleich steht das Werk auf Grund der beiden Majestas-Bilder wie des von Gott gekrönten Königs, wahrscheinlich zwischen den Bischöfen Hinkmar von Reims und Adventius von Metz (11 f.), in Beziehung zu der Bibel von St. Paul vor den Mauern in Rom und zum Codex Aureus in München, so daß der Versuch immer wieder unternommen wurde, „das Verhältnis der drei Handschriften zueinander zu klären“ (30). Auch die Schule von Tours läßt sich in ihrem Einfluß noch erkennen wie schließlich Bildmotive, die in Reims und Metz aus spätantiker Formung entwickelt wurden, hier gleichsam noch einmal aufleben (30), so daß die Verf. sagen kann: „Zugleich aber werden alle diese Elemente in einer neuen Einheit zusammengefaßt und umgewandelt, werden in dieser letzten Blüte karolingischer Renaissance-Kunst Bildprägungen geschaffen und Bildthemen angeschlagen, die noch jahrhundertlang die mittelalterliche Kunst bewegen sollten“ (30).

Besondere Beachtung schenkt Mütterich nun der Behandlung der Ornamentik und der Bilder. Hier wird von einer „hochentwickelten Ornamentkunst“ (20) gesprochen, ein „be-

wußtes Gefühl für Unterscheidung und Nuancierung" (20) beobachtet und festgestellt: „Die Steigerung der Kostbarkeit folgt dem Fortgang der Präfabation, sie erreicht ihren Höhepunkt in den großen Bildseiten, die das Dreimal-Heilig begleiten und illustrieren, und dem ihnen folgenden Beginn des Kanon-Gebetes, um dann bis zum Abschluß der beiden letzten Seiten wieder abzuklingen. Ein solcher Zusammenhang zwischen dem Ornament und seiner Funktion ist eines der Kennzeichen, die den großen Meisterwerken eigen sind" (20) Hier erscheint das Akanthusblatt vor allem bedeutsam, in ihm äußert sich geradezu „die Kraft des Ornamentalen" (20), die „an einigen Stellen" (24) auszuwuchern beginnt, wenngleich — etwa im Vergleich zum Codex Aureus — dennoch von einer „Ausgewogenheit" (25) bzw. einem „Gleichgewicht der Kräfte" (25) gesprochen werden kann.

Die Bilder selbst (Bild des Königs zwischen zwei Bischöfen, Bild des hl. Gregor, Majestas Domini, Hierarchia Caelestis, Thronender Christus zwischen Cherubim, Te Igitur Kreuz) werden von Mutherich ohne „wirkliche Parallele" (25) in der gesamten karolingischen Kunst gesehen, „und auch in der Buchmalerei der folgenden Jahrhunderte erscheint der Canon Missae der Sakramentare nur selten so prächtig und zugleich so voll von großartigen Bildvorstellungen wie in diesem karolingischen Werk" (25). Diese Feststellung bezieht sich wohl auch auf einzelne ikonographische Besonderheiten innerhalb der einzelnen Bildelemente, so z. B. auf den runden Nimbus im Bilde des jugendlichen Königs, der auch bei den beiden Bischöfen zu bemerken ist. Sicher richtig meint Mutherich dazu: „Der Nimbus scheint hier das Attribut eines jeden zu sein, der in den Bereich der sakramentalen Handlungen einbezogen ist (12 f.)."

E. Sauser, Trier

B a c h t, Heinrich: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum 1. — Würzburg: Echter-Verlag 1972, 291 S. Brosch. 42,— DM.

H. Bacht legt hier einen ersten Band von Studien zum frühen Mönchtum vor, dem weitere Bände folgen sollen. Im Mittelpunkt dieser Publikation steht Horsiesius, der zweite Nachfolger des Pachomius in der Leitung des ägyptischen Mönchsverbandes im späten 4. Jh. H. Bacht hat sich durch eine Reihe von Veröffentlichungen zum pachomianischen Mönchtum als vorzüglicher Kenner dieser Materie ausgewiesen, so daß der Leser sich getrost seiner Führung und Deutung anvertrauen darf.

Der Band gibt sich nicht als geschlossene Einheit, Er besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil wird Horsiesius vorgestellt und kurz charakterisiert (S. 9—17); im zweiten Teil wird die wichtigste Schrift des Horsiesius, der Liber patris nostri Orsiesii, veröffentlicht. Dem von einer früheren Edition (von A. Boon, Löwen 1932) übernommenen (und da und dort verbesserten) lateinischen Text wird eine deutsche Übersetzung beigegeben (die erste vollständige Übersetzung dieses wichtigen Textes) und in kurzen Hinweisen ein gründlicher Kommentar zur Seite gestellt (S. 58—190). Damit ist eine bedeutende Quelle des frühen Mönchtums, die bislang fast nur im Gelehrtengespräch gehandelt wurde, einem weiteren Kreis in ansprechender Form zugänglich gemacht. Horsiesius hat diese Schrift als sein geistliches Vermächtnis, eine Art Testament für die pachomianische Mönchsgemeinschaft, geschrieben.

Der dritte Teil vereinigt vier Exkurse zum frühen Mönchtum. Dabei geht es noch einmal um Horsiesius und die Rolle der Hl. Schrift bei ihm (S. 191—212). Die dem frühen Mönchtum allgemeine Wertschätzung der Hl. Schrift findet sich bei Horsiesius in der Tat in beachtenswerter Weise — ein Blick in den hier veröffentlichten „Liber Orsiesii" bestätigt das sofort. Der zweite Exkurs „Unser Vater Apa Pachomius" (S. 213—224) zeigt die Wertschätzung des Pachomius im Kreis seiner Jünger und Nachfolger und verankert damit die allen Ordensgemeinschaften vertraute Verehrung des jeweiligen Gründers im frühen Mönchtum selbst. Ein dritter Exkurs — gerade für die heutige Diskussion sehr fruchtbar! — untersucht „das Armutsverständnis" des Pachomius und seiner Jünger (S. 225—243).

Im letzten Exkurs untersucht der Verfasser die Bedeutung von „meditatio" in den ältesten Mönchsquellen (S. 244—264), wobei der für die Frömmigkeit, das Gebet und auch wiederum für den Schriftgebrauch des frühen Mönchtums wichtige Begriff sorgfältig in seinem Bedeutungsgehalt herausgearbeitet wird.

Die üblichen Register und eine Zeittafel schließen den beachtlichen Band ab, der in hilfreicher Weise den jeder Generation neu auferlegten beschwerlichen Weg „zurück zu den Quellen" leichter gehen läßt.

S. Frank, Mainz

**Basilius von Caesarea: Briefe (2. Teil).** Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild (Bd. 3 der Bibliothek der griechischen Literatur, Abt. Patristik). — Stuttgart: Anton Hiersemann 1973. 192 S. 66,— DM

Die auf drei Bände geplante Übersetzung der Briefe des Basilius v. Caesarea wird mit vorliegender Ausgabe, die die Briefe Nr. 95–213 umfaßt, eröffnet. Dies hat zur Folge, daß eine Einleitung zu Person und Werk des Basilius wie eine Bibliographie erst bei der Veröffentlichung von Teil I und III erwartet werden kann und auch darf. Anstelle einer solchen Einleitung findet sich in diesem Teil II neben einem Kapitel zur Chronologie der hier veröffentlichten Briefe ein Abschnitt, der weit mehr tut, als nur in die gebotenen Briefe sorgfältig einzuführen. Bei der Lektüre dieser Zeilen wird deutlich, wie Kirche nie nur „Ist“, sondern zugleich auch immer „wird“ — hier beispielhaft erläutert an Ereignissen, die sich im 4. Jahrhundert abgespielt haben. Dabei gewinnt das Ringen um die Gestalt Christi wie die „Konstituierung einer in den Staat und die Gesellschaft integrierten Kirche“ (7) eine entscheidende Bedeutung. Die hier vorgestellten Schreiben sind verschiedener Natur und der Herausgeber gliedert sie in 5 Gruppen mit folgendem Inhalt: 1. Der Kampf um die Orthodoxie gegen die anderen, als häretisch empfundenen Gruppen. 2. Die Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen. 3. Die Beziehungen zu Repräsentanten des römischen Staates. 4. Innerkirchliche Probleme des Gemeindeaufbaues. 5. Persönliche Briefe.

Trotz dieser berechtigten Gruppierung und der damit verbundenen Verschiedenheit ist die Thematik, wie schon bemerkt, im Grunde eine. Hauschild faßt sie prägnant in die Worte: „Die Kirche war im vierten Jahrhundert alles andere als eine einheitliche Größe oder gar ein monolithischer Block. Sie stellte sich vielmehr — im Osten stärker als im Westen — als das Nebeneinander miteinander konkurrierender Gruppen und Bewegungen dar. In dem Prozeß der Auseinandersetzung spielte nun die Gottesfrage die Rolle eines Katalysators zur Klärung der Frage, welche der Gruppen hinfort das Recht haben sollte, als die Kirche für sich die Kontinuität mit den Ursprüngen des Christentums zu beanspruchen. In dieser scheinbar rein theologischen Frage ging es nicht nur um die Selbstklärung der damaligen Theologie, sondern auch um die konkrete Ausprägung von kirchlichem Leben und Gottesdienst sowie um das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. In der Ausarbeitung einer spezifischen Trinitätstheologie fand man die Lösung, welche dem Selbstverständnis der Kirche in ihrer völlig neuen Situation als Kirche Jesu Christi, als Organ des göttlichen Geistes, als Raum einerseits der Freiheit von der Welt, andererseits der Zuwendung zu ihr, als Darstellung der neuen, in der Vergangenheit gegründeten und zur Zukunft hin offenen Menschheit Ausdruck verlieh“ (1). Man könnte den „Charakter“ dieser Publikation etwa folgend umschreiben: Hier wird lebendige Kirche an Hand von Briefen vor Augen geführt, die auch „wird“ in einem wahren Existenzkampf, der nicht immer nur sympathisch erscheint.

E. Sauser, Trier

**Brunner, Gerbert: Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefes — ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte** (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 11). Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1972. 177 S.

Vorliegende Doktorarbeit an der theologischen Fakultät in Innsbruck versucht, „unter Voraussetzung der Einzelergebnisse“ (2) eine „Gesamtinterpretation“ (2) dieser Schrift zu erstellen. Beides hat der Verfasser mit großer Umsicht und beispielhafter Genauigkeit beachtet, wobei die Hauptteile folgende Themen umfassen: Methodenfrage (Hermeneutische Auseinandersetzung, der eigene hermeneutische Zugriff), das Material zur Bestimmung der Form (Aufbau des Briefes, Statistik des Wortgebrauchs, Schriftbenutzung im Brief, Zur Redaktionsgeschichte des Briefes, Adressaten des Briefes), die Grundthematik des Briefes (1 Clem 44 und die Unabsetzbarkeit vom Amt, zur Begrifflichkeit des Briefes, die individuelle Form des Briefes). Daran schließt sich ein genaues Literaturverzeichnis wie ein Stellen- und Autorenregister an.

Brunners Zentrallaussagen gipfeln in seinen Formulierungen über die „institutionalisierte Autorität als die theologische Grundthematik des ersten Klemensbriefes“ (158). Er sieht diese Entwicklung in der Tatsache begründet: „Die Zeit ist neu geworden“ (155) und er meint, daß dieser Schritt „notwendig“ (158) gewesen sei, denn „die Gemeinden mußten über einen engen, familiären Rahmen hinauswachsen. Das Christentum mußte eine rechtlich verfaßte Körperschaft werden, wenn es nicht zerfallen wollte, sondern zur Kirche werden, die doch auch und gerade als Reichskirche die Kraft hatte, dem Staat und staatlicher Willkür die Stirn zu bieten... der Gott dieser Kirche der Zukunft ist der unumschränkt herrschende Despotes. Er schenkt seiner Kirche das Heilsgut der öffentlich-



rechtlich relevanten Eintracht und verlangt von den Christen die Lebenshaltung der Demutsgesinnung, kraft deren sie sich fügen und unterordnen" (158).

Die als Grundthematik des Briefes angesprochene „Strukturfrage“ (154) wird zur Lebensfrage, „im Vordergrund steht die Struktur, erst wenn sie ‚heil‘ ist, kann innerhalb von ihr heiles Leben erfahren werden“ (154). Damit wird aber zugleich der Weg für kirchliche Rechtssatzung bereitet (153) und die Öffnung auf die „Möglichkeit von Kirchenordnung“ (153) freigegeben. Es ist allerdings unseres Erachtens nach falsch, wenn aus dieser Lage heraus der Schluß gezogen wird: „Wenn es vorher die Geschichte der Gemeinden gegeben hat, so beginnt mit dem Brief die Kirchengeschichte“ (158); denn Kirche ist ja nicht erst dort gegeben, wo die „institutionalisierte Autorität“ im Sinne des ersten Klemensbriefes auftritt.

Kurzum: Dieses Buch stellt einen bedeutsamen Beitrag zur Frage nach dem Verhalten der jungen Kirche zu einer ganz bestimmten Frage in einer Umbruchszeit dar, wobei der Satz für alle Umbruchszeiten der Kirchengeschichte Geltung hat: „Während der Brief die Bewältigung der Krisensituation erst anbahnt, während er die neue, größere Ordnung höchstens erst in Umrissen zeichnet, sieht man schon die Gefahren, die die neu herauskommende Lösung mit sich bringen wird“ (158).

E. Sauser, Trier

Dionysius von Alexandrien: Das erhaltene Werk (eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert. Band 2 der Bibliothek der griechischen Literatur. Abt. Patristik). — Stuttgart: Anton Hiersemann 1972, 137 S. — Subskr.-Preis 44,— DM.

In vielfacher Hinsicht kam Bischof Dionysius v. Alexandrien nicht zu der Geltung, die ihm als einem „der bedeutendsten Bischöfe der frühen christlichen Kirche“ (1) zusteht. Dieses Recht auf mehr Beachtung weist die vorliegende Publikation in überzeugender Weise vor. Aus den verschiedenen Nachrichten über ihn wie aus seinen Briefen — er gilt mit Recht als der „größte Briefschreiber der alten Kirche“ (12) — geht seine kirchengeschichtliche Bedeutung klar hervor (17). Sie liegt begründet in seiner Beteiligung an „allen wesentlichen Entscheidungen der Kirche“ (17) im 3. Jahrhundert wie in seinen ständigen Bemühungen um die Einheit der Kirche, so daß sogar mancherorts der Eindruck entstehen konnte, „daß die Einheit der Kirche Dionysius wichtiger war als die Rechtgläubigkeit und das Schisma ihm verwerflicher erschien als die Häresie“ (14). Dem widerspricht Bienert mit der Feststellung: „Dieser Eindruck täuscht allerdings etwas, denn Dionysius hat sich auch mit großer Energie um die Rechtgläubigkeit bemüht. Das zeigt die Auseinandersetzung mit den Chilasten, aber vor allem der Streit mit den libyschen Sabellianern. Im Vordergrund stand indes wohl auch hier das Motiv, die gefährdete Einheit der Kirche zu erhalten“ (14). Als Exeget läßt er Altes und Neues Testament zur „Geistlichen Norm“ (16) werden, „die unmittelbar zu gegenwärtigen kirchlichen, ethischen und politischen Fragen redet“ (16). Dem gegenüber wird die Dionysius eigene theologiegeschichtliche Bedeutung (17) immer wieder umstritten, Bienert räumt mit Recht ein, daß Arius und seine Anhänger „sich nicht selten und wohl auch nicht ohne eine gewisse Berechtigung auf ihn berufen haben“ (17 f.). Andererseits stellt er unmittelbar darauf fest: „Doch damit werden Maßstäbe späterer Zeit an die Theologie des Dionysius herangetragen, die keine gerechte Beurteilung ermöglichen. Vielmehr zeigt gerade die spätere Auseinandersetzung, welche Bedeutung der Beitrag des Dionysius für die Entwicklung der Trinitätslehre gehabt hat“ (18). — Über diese sehr treffenden Darlegungen in der Einleitung hinaus stellt der 2. Band dieser verdienstvollen Reihe dem Fachmann die erste deutsche Übersetzung aller erhaltenen Fragmente des Dionysius zur Verfügung.

E. Sauser, Trier

Gatz, Erwin: Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den Preussischen Provinzen Rheinland und Westfalen. München, Paderborn, Wien: Schöningh 1971, 42,— DM.

Wer mit Archivstudien einigermaßen vertraut ist, spürt, welch intensive Arbeit notwendig war, um aus den Riesenmengen spröder Akten jenes klare Bild herauszukristallisieren, das der Verfasser von den karitativen Einrichtungen der rheinischen und westfälischen Bistümer im 19. Jahrhundert gibt. Vier großen, karitativ arbeitenden Gruppen galt die Untersuchung: den alten rheinischen Genossenschaften (S. 46—256), den Genossenschaften Barmherziger Schwestern (S. 256—351), den vornehmlich von engagierten Laienkräften getragenen Karitaskreisen (S. 351—371) und den neueren Genossenschaften mit karitativen

Aufgaben (S. 371–452). Erfreulich ist, was die verschiedenen Gruppen zu leisten imstande waren. Dem Verfasser ist es gelungen, diesen durchaus positiven Aspekt der Kirche des 19. Jahrhunderts deutlich herauszustellen. Seiner systematischen Erhebung aller Institute fügt er den historischen Hintergrund bei. Er zeichnet in großen Linien den Übergang von der allgemeinen Armenbetreuung zur neuzeitlichen Krankenpflege. Für die Sozialgeschichte im Bereich der ehemaligen preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen kann die Publikation aufgrund ihres inneren Gehalts und der vielen Einzelangaben durchaus als Standardwerk angesprochen werden. Ohne den Wert des Buches schmälern zu wollen, seien einige kritische Bemerkungen gestattet.

Vermißt wird vor allem eine stärkere Bezugnahme zur allgemeinen Ordensbewegung im 19. Jahrhundert. Die sehr gute, doch mitunter methodisch etwas stereotyp wirkende historische Beschreibung der vielen einzelnen Genossenschaften hätte meines Erachtens zugunsten einer weitgehenderen Beachtung der neuen spirituellen und religiösen Motivationen gestrafft werden können. Das Literaturverzeichnis scheint ebenfalls etwas zu knapp ausgefallen. Dennoch gebührt dem Verfasser Dank dafür, daß er die „beinahe unverwüsthliche Vitalität“ (S. 602) der karitativen Genossenschaften, Kreise und Kongregationen wissenschaftlich würdigte und darstellte.

F. Jürgensmeier, Mainz

**Hrabanus Maurus: Liber de Laudibus Sanctae Crucis.** Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Vindobonensis 652 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien: Vol. XXXIII der Reihe Codices Selecti. — Groß-8o. 47 Bl. des Vollfaksimile, 33 S. kodikologische und kunsthistorische Einführung von Kurt Holter mit 16 Abb. auf 4 Tafeln. — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1973.

Der Wiener Codex dieser hochbedeutsamen Schrift des Hrabanus Maurus, die schon zu seinen Lebzeiten „große Berühmtheit und weite Verbreitung erlangt“ (9) hatte und die für die hier verwendete Literaturgattung „den Höhepunkt der mittelalterlichen Leistung erreicht“ (9), gehört neben den Handschriften in der Vaticana, in Amiens und in Turin und noch „weit vor“ (31) den Pariser Handschriften zu den Zeugnissen einer eigenartigen und „durch die Widmungsbilder noch immer besonderen Leistung“ (31). Darum kann der Verlag sehr bedankt werden, daß er das Unternehmen eines Vollfaksimile gewagt und zu einem so guten Ende geführt hat.

Hrabanus Maurus hat diese Art einer Lobpreisung des Kreuzes durch entsprechende Bildgedichte schon in seiner Ausbildungszeit bei Alkuin in Tours kennengelernt. Er hat dann allerdings in dieser Literaturgattung den Höhepunkt erreicht. Wir haben es hier mit sogenannten Bildgedichten zu tun, deren Ursprung in der christlichen Spätantike zu suchen ist und die in Zusammenhang zu setzen sind mit der Hofkultur, was sich besonders aus den Widmungsbildern ergibt. Mit Recht wird daher dieses Werk als eine „typische Leistung der Kultur im Zeitalter Karls des Großen“ (10) bezeichnet. — „Das Wesen“ — so heißt es in der wissenschaftlichen Einführung — „der Bildgedichte besteht darin, daß jeweils die ganzen Seiten, die mit dem Griffel sorgfältig in Karos aufgeteilt wurden, mit fortlaufenden poetischen Texten gefüllt sind. Der Inhalt wird von der Kritik nicht sehr hoch eingeschätzt und muß auch deshalb gewaltsam konstruiert wirken, weil ja kein Feld freibleiben durfte. Innerhalb dieses Gesamtfeldes sind nun Figuren oder Buchstaben durch Umrißlinien zusammengefaßt und aus dem Text herausgehoben, die bei Hrabanus Maurus stets in irgendeiner Weise auf das Kreuz oder Christus und eine entsprechende Symbolik Bezug haben. Die von diesen Umrißlinien erfaßten Buchstaben bilden ihrerseits selbständige Gedichte oder Wortgruppen, die auf die inhaltliche Thematik der jeweiligen Seite beziehungsweise auf das Kreuz einen besonderen Bezug haben. Gleichsam eine neue Welt der Symbolik tut sich auf, wenn man im Einleitungstext von den Miniaturen und den Bildgeschichten liest und dies dann im Faksimile vorgeführt bekommt. Mit Interesse stößt man auf die am Anfang befindlichen Widmungsbilder, die auf die Spätantike verweisen und findet im dritten Bild Kaiser Ludwig den Frommen, der als Kreuz-, nicht als Lanzenträger, die Rolle eines milles Christianus übernommen hat (14 f.), und dies nach den für den Kaiser entwürdigenden Ereignissen des Jahres 833. Somit wird diese Miniatur zum „bedeutendsten Denkmal der bildenden Kunst für die Auffassung der reformfreudigen monastischen Kreise und geistlichen Kräfte in den geistigen Auseinandersetzungen jener Zeit“ (15). — Symbolische und ikonographische „Überraschungen“ bieten sich einem bei jedem weiteren Blatt nach diesen Widmungsseiten.

So kann also diese buchtechnische Glanzleistung als ein Ereignis auf dem österreichischen Büchermarkt bezeichnet werden, das Kunsthistoriker wie Theologen gleich beglücken wird.

E. Sausser, Trier

Joannou, Perikles-Petros: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert. Bearbeitet von Georg Denzler (Päpste und Papsttum 3). — Stuttgart: Anton Hiersemann. 1972. 309 S. Subkr.-Preis 82,— DM. Vollpreis 96,— DM.

Durch den Tod des Verfassers am 12. Januar 1972 gestaltete sich die Drucklegung dieses schon lange mit großem Interesse erwarteten Werkes naturgemäß etwas schwierig. Um so mehr ist dem Verlag und einem Stab von Fachleuten, an ihrer Spitze Georg Denzler, zu danken, daß keine Mühe gescheut wurde, diese Arbeit dennoch der wissenschaftlichen Welt zu schenken. Den Anstoß zu dieser Publikation gab ein Gespräch des Verfassers mit dem Kurienkardinal A. G. Cicognani zu Ostern 1961. Hier äußerte Joannou dem Kardinal gegenüber eine Auffassung über den römischen Bischof mit besonderen Nuancen: „Die Kirche ist eine von Christus stammende, auf dem Fundament der Apostel ruhende Völkerfamilie, in der zwar jedes Volk unter der Führung seiner Hierarchie eine eigene christliche Prägung bewahrt, in der aber der Familienälteste, der Bischof von Rom, als Nachfolger des Ältesten unter den Aposteln einen Vorrang besitzt, den man im Griechischen Ta Presbeia und im Lateinischen ‚privilegia‘ oder ‚primatus‘ nannte. Weil er der Familienälteste ist, hat er die Pflicht, erstens auf die Erhaltung der überlieferten christlichen Prinzipien zu achten und zweitens bei den unter den Mitgliedern der Familie entstandenen und nicht anders zu lösenden Schwierigkeiten als höchste Instanz zu fungieren, wie es eine wohlgeordnete Gemeinschaft erfordert. So hatte auch der Senat im Alten Rom auf die Beobachtung des Zwölftafelgesetzes zu achten und im juristischen Geschehen des Reiches durch die Person des Prätor Urbanus als höchste Instanz zu amtieren“ (Einleitung, S. 1).

An diese hochbedeutsame Äußerung schloß sich das Ersuchen Cicognanis, den „genannten Begriff des Primats in den byzantinischen Kirchenquellen näher zu erforschen und ihm die Ergebnisse vorzulegen“ (2). Diese Ergebnisse fanden zunächst in einem Vorlesungsmanuscript des Sommersemesters 1961, sodann als Anhang zum Band I/2 der Edition der Kanones der griechischen Kirche ihren Niederschlag. Auf ein nochmaliges Ersuchen Cicognanis, dieser Frage auf breiterer Basis „quellenmäßig“ (2) nachzugehen, entstand nun vorliegendes grundlegendes Werk.

Die Idee vom römischen Bischof als dem „Familienältesten“ (8), der „seine Brüder im Episkopat“ (8) mahnt und „sie an die ihm obliegenden Pflichten und Rechte (8) erinnert, findet der Verfasser besonders ausgeprägt wieder im Brief Julius' I. an die Synode von Antiocheia (341), geschrieben im Auftrag der Synode von Rom (340), (66–70). Allerdings bemerkt der Verfasser auch: „Die Art und Weise freilich, wie dieses Recht dargelegt wird — der Papst entschuldigt sich nahezu, weil er von seinem Recht Gebrauch machen müsse —, begegnet in späteren Briefen der Päpste nicht mehr“ (8). Besonders dankbar vermerkt man an der Behandlung der einzelnen Dokumente die klare Aufgliederung in eine textkritische Einführung, in die Datierungsfrage wie in die eingehende Erläuterung des Textes. Gerade diese Art der Aufschlüsselung der einzelnen Dokumente, die sich um eine „objektive Darstellung der Ereignisse zunächst aufgrund der Texte, dann aber auch in Verbindung mit dem Vorausgehenden und dem unmittelbar Folgenden“ (3) bemüht, läßt die Arbeit zu einem unerläßlichen Handbuch auf diesem Gebiet werden, das bei aller Fülle rasch und wissenschaftlich informiert, wobei „von Einzelheiten bei den Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Deutungen eines Geschehens“ (3) abgesehen wurde, „um den Leser nicht unnötig zu verwirren“ (3).

E. Sauser, Trier

Stockmeier, Peter: Glaube und Religion in der frühen Kirche. — Freiburg: Herder. 1973. 144 S. Kart. 18,80 DM.

Die vorliegende Schrift bietet eine kurze, in klarer Sprache abgefaßte Einführung in die historische und ideale Begegnung von christlichem Glauben und antiker Religion. Ziel des Autors ist es, wohl das synthetisch Notwendige (Osmose) als auch die Verfremdung des eigentlichen Christlichen in dieser Begegnung anzuzeigen. Was dieses „Eigentliche“ des Glaubens ausmacht, wird im Umkreis von Röm 4, 4 f. (Rechtfertigung aus dem Glauben) und dem missionarischen Aspekt des Evangeliums (Apg 11, 26) angesiedelt und von jüdischer Frömmigkeit abgehoben, wobei Stockmeier keinen radikalen Unterschied annimmt. Nachdem Glauben pointiert von seiner personalen Struktur als Entscheidungs- und Vertrauensakt verstanden wird, gelingt es dem Autor plastisch, die griechische und römische Religion und Religiosität kontrapunktierend davon abzuheben. Religio vollzieht sich im Römertum vorzüglich als „do ut des“, also in Form der „commercio“. Diese wiederum ist eingebettet in eine allgemeine Offenbarungsgläubigkeit (hier die osmotische Verbindung zum christlichen Glauben) und in einer ebenso allgemeinen Hochschätzung von Wissen und Weisheit (hier die konträre, „verfremdende“ Beziehung zur christlichen pistis).

Die so abgesteckte religionsgeschichtliche Ausgangsposition von Glaube und antiker Religion (ver)formte sich rasch unter dem Druck historischer und ideeller Akkulturationsnotwendigkeit zur totalen Verschmelzung beider Faktoren. Christliche fides wird „nomistisch“ durch „lex“ (Tertullian) interpretiert und zur „regula fidei“ ausgestaltet. Die Tendenz zur Kodifizierung drückt sich weiterhin in der Übernahme privatrechtlicher Kategorien (z. B. „corpus“) des römischen Rechts bis in den lateinischen Bereich hinein aus. Hand in Hand damit wächst die öffentliche Anerkennung und Privilegierung des Christentums bis zur schließlichen Identifizierung von Glaube und Staatsreligion unter Theodosius (380). Nichtchristliche Religio wird dort als „verrückt“ und „wahnsinnig“ bezeichnet, und die Trinität sei „lege“ zu glauben.

Das von Stockmeier herangezogene Material ist mit sicherem Griff für das Typische ausgewählt und gewährt einen interessanten Einblick in den Prozeß kultureller Assimilation. Nicht beantwortet wird allerdings die Frage, ob diese Begegnung den christlichen Glauben auch als Gebilde von theoretischen Sätzen religiöser Art so deformierend beeinflusst hat, daß substantielle Verluste eingetreten sind. Dies zu beantworten, würde eine Analyse erfordern, welche die inhaltliche Beziehung des christlichen Glaubens zum jüdisch-hellenistischen Hintergrund seiner Entstehung und Formulierung untersucht. Nach der Lektüre des Buches ist man allerdings geneigt, eine solche Deformierung des Glaubens durch die Verschmelzung mit der antiken religio anzunehmen. Doch ist dies nur ein Eindruck, verbis expressis findet sich diese Schlußfolgerung bei Stockmeier nicht.

K. A. Wohlfarth, Mainz

Biser, Eugen: Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik. — München: Kösel. 1972. 94 S. Kart. 11,80 DM.

Biser behandelt drei Motive des Atheismus, ein theologisches, ein kosmologisches und ein anthropologisches. Er erkennt darin zugleich drei Aporien der Theologie, nämlich die Aporie der Absolutheit, der Kontingenz und der Vermittlung. Er kommt zu dem Ergebnis, daß eine Theologie, die sich wirklich auf das Offenbarungswort gründet, einen Gottes-, Welt- und Menschenbegriff entwickelt, der die drei genannten Aporien hinter sich läßt.

Dieses kleine, aber gehaltvolle Buch erwartet Leser, die bereit sind, vertraute theologische Vorstellungen kritisch zu überprüfen.

H. Schützle, Trier

Die Frage nach Gott. Herausgegeben von Joseph Ratzinger. Quaestiones disputatae 56. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1972. 176 S. Kart. Lam. 16,— DM.

Der Band vereinigt 8 Referate, die auf der Tagung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen vom 28. bis 30. Dezember 1970 in Würzburg gehalten wurden. B. Welte und B. Casper erörtern die Frage nach Gott philosophisch. A. Delssler und W. Thüsing zeichnen das Gottesbild des Alten und des Neuen Testaments. Dabei kommt auch das Gottesverhältnis Jesu zur Sprache. E. Biser untersucht drei Motive des Atheismus, denen drei Aporien der Theologie entsprechen (vgl. auch ders., Theologie und Atheismus. Anstöße einer theologischen Aporetik. München 1972). K. Lehmann vermittelt zwischen der Philosophie, der Hl. Schrift und der heutigen Situation der Verkündigung. W. Kasper und K. Delahaye behandeln die Gottesfrage als Problem der Verkündigung, der eine aus der Sicht der systematischen und der andere aus der Sicht der praktischen Theologie.

Fundamentaltheologisch erscheint unter anderem bemerkenswert, daß, wie B. Casper darlegt, der oft zitierte Satz von Ludwig Wittgenstein: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“, entgegen der gewöhnlichen Auslegung auch folgende Deutung zuläßt: Wovon man in einer Objektsprache nicht sprechen kann, geht das Denken in einer derart alles überragenden Weise an, daß hier nur mit Schweigen zu antworten ist. Dieses Schweigen geht nicht einfachhin in das leere Nichts. Es kann ein verweisendes und erwartendes Schweigen sein. An der Grenze des naturwissenschaftlich Sagbaren zeigt sich das naturwissenschaftlich Unsagbare. Es gibt freilich nur spärliche Äußerungen Wittgensteins, die eine solche Interpretation stützen.

H. Schützle, Trier



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Alcain, José Antonio: *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1973. 327 S. Kart. o. Pr.
- Andreae, Stefan: *Pastoral-theologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität*. (Eichstätter Studien Neue Folge Bd. IX). — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1974. XV und 264 S. Brosch. 60,— DM.
- Beinert, Wolfgang: *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*. — Freiburg: Herder. 1974. 120 S. Kart.-lam. 10,80 DM.
- Biblische Bemerkungen. Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag, hrsg. v. H. Merklein und J. Lange. — Würzburg: Echter. 1974. 408 S. Brosch. 19,80 DM.
- Engelbrecht, Anton: „Abconterfeytung Martin Butzers“ (1546), Hrsg. von W. Bellardi (Corpus Catholicorum, Bd. 31). — Münster: Aschendorff. 1974. VIII und 112 S. 1 Tafel. Kart. 23,— DM.
- Eucharistische Gastfreundschaft. Kirche zwischen Planen und Hoffen. Bd. 11. Ökumenische Dokumente. Hrsg. v. R. Mumm unter Mitarbeit von M. Lienhard. — Kassel: Johannes Stauda Verlag 1974. 153 S. Kart. lam. 15,— DM.
- Fischer, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*. (Reihe: Ökumenische Forschung II, Soteriologische Abteilung Bd. V). — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1974. 420 S. Geb. Ln. 49,— DM.
- Fuhrmann, Horst: *Einfluß und Verbreiterung der pseudoisidorischen Fälschungen. Teil 2: Von ihrem Auftauchen bis in die heutige Zeit*. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. XXIV, 2). — Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag. 1973. 624 S. Ln. 92,— DM.
- Geffré, Claude: *Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick*. (Reihe „theologisches seminar“). — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1973. 156 S. Kart.-lam. 18,— DM.
- Geiger, Ruthild: *Die Lukanischen Endzeitreden. Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums*. — Bern: Herbert Lang, Frankfurt/M. Peter Lang. 1973. 277 S. Kart. 45,— Sfr.
- Giróns, Gonzales: *Jesucristo Tratado de soteriología cristológica*. — Valencia. 1973. 187 S. Brosch. o. Pr.
- Guggenberger, Alois: *Eine Real-Utopie. Sozialisation im Werk Teilhards de Chardin*. (Theologische Brennpunkte Bd. 31). — Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. 1973. 77 S. Kart. o. Pr.
- Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. VI: *Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1973. 648 S. Ln. 92,— DM.
- Hengstenberg, Hans-Eduard: *Sinn und Sollen. Zur Überwindung der Sinnkrise*. (Reihe: Thesen und Argumente. Bd. 6). — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 70 S. Kart. 8,80 DM.
- Herbstrieth, Waltraud: *Gott erkennen — heute? Meditationen zu Texten von Juan de la Cruz*. — Bergen-Enkheim: Verlag Gerhard Kaffke. 1974. 204 S. 20 Illustrationen. Kart. 16,80 DM.
- Jauregui, José Antonio: *Testimonio, apostolado, misión. Justificación teológica del concepto lucano, apóstol-testigo de la resurrección*. — Bilbao: Universidad de Deusto. 1973. 251 S. Kart. o. Pr.
- Lack, Rémi: *La Symbolique du livre d'Isaie. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*. (Analecta Biblica 59). — Rom: Biblical Institute Press. 1973. 278 S. Brosch. o. P.
- Le ministère et les ministères selon le nouveau testament. Dossier exégétique et réflexion théologique. Hrsg. von J. Delorme. — Paris: Éditions du Seuil. 1974. 540 S. Kart. o. Pr.
- Lexikon der christlichen Ikonographie. Begründet von E. Kirschbaum. Hrsg. v. W. Braunsfels. 5. Bd.: *Ikonographie der Heiligen: Aaron bis Crescentianus von Rom*. — Rom-Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1973. 519 S. Geb. o. Pr.
- Midali, Mario: *Rivelazione, Chiesa. Scrittura e Tradizione alla IV sessione del concilio di Trento*. (Biblioteca del Salesianum 78). — Rom: Università Pontificia Salesiana. 1973. 203 S. Kart. L. 4000.
- Metz, Johann Baptist — Moltmann, Jürgen: *Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8, 31—38*. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1974. 62 S. Kart.-lam. 5,80 DM.

- Möller, Herbert: Das „Erscheinen“ Gottes im Pentateuch. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur alttestamentlichen Exegese. — Bern: Herbert Lang, Frankfurt/M.: Peter Lang. 1973. 266 S. Kart. 45,— SFr.
- Müller, Paul-Gerhard: Christos Archegos. Der Religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation. — Bern: Herbert Lang, Frankfurt/M.: Peter Lang. 1973. 432 S. 54,— SFr.
- Muschalek, Georg: Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen. Empfangen und Tätigsein als Fähigkeit christlichen Glaubens. (Reihe: Quaestiones disputatae Bd. 62). — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1974. 140 S. Kart.-lam. 18,80 DM.
- Neues Testament und Kirche. Festschrift für Rudolf Schnackenburg. Hrsg. von J. Gnülka. — Freiburg: Herder. 1974. 580 S. Lw. 68,— DM.
- Neumann, Johannes: Synodales Prinzip. Der größere Spielraum im Kirchenrecht. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1973. 120 S. Kart.-lam. 12,50 DM.
- Räsänen, Heikki: Die Parabeltheorie im Markusevangelium. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 26). Verkäufer: E. J. Brill, Leiden. — Helsinki: 1973. 173 S. Kart. o. Pr.
- Roggen, Heribert R.: Berufen zu Dienst und Gemeinschaft. Leben nach dem Evangelium in der „Kleinen Gruppe“. (Bibliothek „Dienender Glaube“ 2). — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 141 S. Snolin 14,80 DM.
- Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX. (Biblioteca per la storia del Tomismo 1). — Roma: Libreria Editrice Vaticana. 1973. 450 S. Kart.
- Scherer, Georg: Reflexion — Meditation — Gebet. Ein philosophischer Versuch. — Essen: Hans Driewer. 1973. 100 S. Kart. 10,— DM.
- Schell, Hermann: Briefe an einen jungen Theologen. Hrsg. v. J. Hasenfuß. — München-Paderborn-Wien: Schöningh. 1974. 235 S. Kart. 24,— DM.
- Scheuner, Ulrich: Schriften zum Staatskirchenrecht. Hrsg. v. J. Listl. (Staatskirchenrechtl. Abhandl. Bd. 3). — Berlin-München: Duncker & Humblot. 1973. 608 S. Lw. 124,— DM.
- Schilling, Alfred: Buße zweiter Klasse? Erwägungen über Buße und Bußfeier. — Essen: Verlag Hans Driewer. 1973. 116 S. Kart. 12,80 DM.
- Schmitt, Armin: Entrückung — Aufnahme — Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. (Forschung zur Bibel 10). — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1973. 378 S. Kart. o. Pr.
- Schneider, Theophora: Weisen dienenden Glaubens. (Bibliothek „Dienender Glaube“ 1). — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 135 S. Snolin. 14,80 DM.
- Seybold, Michael: Gnade und Heil. (Christliches Leben heute Bd. 18). — Augsburg: Verlag Winfried-Werk. 1973. 126 S. Geb. 7,— DM.
- Sonnemanns, Heino: Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. 1973. 234 S. Kart. lam. 26,— DM.
- Sladeczek, Franz-Maria: Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existenzialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? 2. ergänzte Auflage. — Würzburg: Konrad Tritsch-Verlag. 1973. XVIII/146 S. Kart. 18,— DM.
- Studhalter, Kurt: Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein. (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät, geleitet von Hans Bernhard Meyer, IX). — Innsbruck: Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung Innsbruck. 1973. 78 S. Kart. lam. 180 8S.
- Thema Gottesdienst, Arbeit mit Gruppen, Schüler-Eltern-Lehrer, Arbeitshilfen 3. Hrsg. v. H. Janssen. Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 138 S. in Heftstreifen. 11,— DM.
- Wagenhammer, Hans: Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. (Tübinger Theologische Studien Bd. 2). — Mainz: Matth. Grunewald. 1973. 262 S. Kart. 38,— DM.
- Walter, Silja — Zeiss, Karl Heinz: Hol mich herein. Meditationen in der Messe. — Würzburg: Echter. 1973. 88 S. Brosch. 7,80 DM.
- Warkotsch, Albert: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen. — München, Paderborn, Wien: Schöningh. 1973. 548 S. Kart. 48,— DM.
- Weimar, Peter: Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte. (Reihe: Forschung zur Bibel Bd. 9). — Würzburg: Echter-Verlag 1973. 273 S. Brosch. 29,— DM.
- Welten, Peter: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament: 42). — Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1973. 228 S. Leinen 46,— DM.
- Zukunft das sind wir. Provokationen, Kritik, Impulse. Hrsg.: R. Baumann, E. Beck, F. Boll, W. Gramer. Kevelaer: Butzon & Bercker. 1973. 127 S. Kart. 12,80 DM.

# ALFRED DELP

## Der Mensch und die Geschichte

Nürnberger Liebhaber-Ausgaben — Band 24 — Gebunden DM 12,80

### INHALT

Geschichte als Erlebnis	Not der Geschichte
Geschichte als Ordnung	Geheimnis
Naturnhafte Notwendigkeit	Sinn der Geschichte
Schöpferische Freiheit	Nachwort des Verlags
Gott in der Geschichte	

### AUS DEM NACHWORT DES VERLAGS

Einige Jahre nach Kriegsende kamen Reinhold Schneider und ich auf den Schoppershof in Nürnberg, wo Christoph und Coelestine von Tucher uns am späten Abend auf dem Tucherschloß willkommen hießen. Nicht nur die noble Art, die ich von den freiherrlichen Gastgebern schon lange gewohnt war, gaben dem Abend bis lange nach Mitternacht ein bestimmtes geistiges und musikalisches Gepräge: mehr noch die eindringliche Aufmerksamkeit, mit der Gastgeber und Gäste sich gegenseitig bedachten.

Die Schrecknisse des sog. Dritten Reiches waren zwar beendet — eine Zeit, in der ich mit Reinhold Schneider ja sehr eng zusammenarbeitete, -litt und -stritt —, aber bis in die wohlthuende Stille des Salons hinein knisterte doch die Ungewißheit, wie denn die Geschichte weitergehen sollte. Reinhold Schneider stand damals vor der letzten Wende seines Lebens. Für ihn war Geschichte nicht mehr Porträt oder Spielfeld einzelner — er suchte über Hohenzollern und Habsburg hinaus Weltzusammenhänge, ja eine kosmische Deutung. Immer wieder kam dabei die Rede auf Alfred Delp, und ich zitierte in diesem Zusammenhang die beiden Begegnungen mit Delp, die ich in Nürnberg — wohin ich ihn eingeladen hatte — mit ihm hatte. In Sankt Clara — der Wirkstätte von Caritas Pirkheimer — hatte Delp — im meditierenden Auf- und Abgehen vor dem Altarraum — weit über die herkömmlichen geschichtsphilosophischen Deutungen des 19. Jahrhunderts hinausgehend, den letzten Sinn der Geschichte auszulegen versucht. Niemand ahnte, wie bald Alfred Delp selbst das Opfer seiner Einsicht werden sollte. Er selbst gab mir, als er auf die ihm eigene, unaufällige Art die Kirche verließ, Vollmacht, „zu gegebener Zeit“ seine Auffassungen „unter die Leute zu bringen“. Ein Sonderdruck bei seinem Freund Joseph Rossé in Colmar kam leider, kriegshalber, kaum über die Grenzen . . .

GLOCK UND LUTZ VERLAG NÜRNBERG FELDASSE 38



## **Wichtige Neuerscheinungen im Frühjahr '74**

### **Gerhard von Rad Gottes Wirken in Israel**

Vorträge zum Alten Testament  
Herausgegeben von O. H. Steck  
Ca. 328 Seiten, Leineneinband,  
ca. DM 30,—

Eine Sammlung von 25 allgemeinverständlichen Vorträgen und Aufsätzen aus dem Nachlaß des bedeutenden Heidelberger Alttestamentlers. Alle hier zusammengestellten Texte erhalten ihre Prägung durch die einfache, treffende Sprache und die klare Gedankenführung, die für Gerhard von Rad so charakteristisch war.

### **H. Aichelin/G. Liedke Naturwissenschaft und Theologie**

Texte und Kommentare  
Reihe „grenzgespräche“, Bd. 5  
256 Seiten, engl. broschiert,  
ca. DM 13,—

Die Texte dieses Buches dokumentieren und kommentieren die wieder erwachte Diskussion zwischen der Naturwissenschaft und der Theologie. Als Arbeitsgrundlage für den Schulunterricht in der Oberstufe und kirchliche Seminare aller Art ist diese Sammlung hervorragend geeignet.

### **Ulrich Wilckens Rechtfertigung als Freiheit Paulusstudien**

Ca. 216 Seiten, broschiert, DM 24,—

In den sechs Aufsätzen dieser Studien beschäftigt sich der Hamburger Neutestamentler mit den mannigfachen inneren Spannungen und Gegensätzen im theologischen Werk des Paulus. Wie lassen sich die immer wieder auftretenden Gegensätze miteinander vereinen? Dieser Frage geht Wilckens unter verschiedenen Aspekten nach.

### **Walter Kreck Tradition und Verantwortung**

Gesammelte Aufsätze  
Ca. 280 Seiten, broschiert, DM 28,—

Die theologische Arbeit des bekannten Bonner Systematikers ist gekennzeichnet durch die Verpflichtung gegenüber dem theologischen Erbe der Reformatoren und durch die Aufgeschlossenheit gegenüber den Fragen unserer Zeit. Auch in den 14 Aufsätzen dieses Bandes findet diese Grundhaltung ihren Niederschlag. Gleichzeitig vermittelt die Sammlung einen Einblick in die theologische Arbeit Walter Krecks in den letzten 20 Jahren.

**Neukirchener Verlag - 4133 Neukirchen-Vluyn 2**



**LEONARD HOLTZ**

# **Verfolgt und verraten**

**Texte vom Leiden des Menschen durch den Menschen**

Die Texte, die der persönlichen und gemeinsamen Meditation dienen, berücksichtigen bewußt das heutige Ringen um die mitmenschliche Verwirklichung des Christseins und stellen das Leiden der Menschen der Gegenwart den Forderungen der Menschlichkeit gegenüber.

Die Passion Jesu wird pointiert und provozierend auf unsere aktuelle Situation bezogen. Dabei ist das alte Schema der Kreuzwegandachten in Frage gestellt und gleichzeitig unter Beibehaltung der 14 gewohnten Stationen weitergeführt worden. Das Buch bannt den Leser durch seine gegenwartsnahe Sprache und eine Denkweise, die Erfahrung im Umgang mit Menschen und Vertrautheit mit ihren Leiden und Nöten offenbart.

P. Leonard Holtz OFM war seit 1950 wechselweise in der praktischen Seelsorge und in der Schwesternseelsorge tätig. Sein gegenwärtiges Arbeitsfeld sind die religiöse Erwachsenenbildung und Exerziten. Bekannt wurde er durch ein grundlegendes Werkbuch für das Ordensleben.

96 Seiten, 1 Abbildung, kartoniert. DM 9,80.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

**STEFAN ANDREAE**

**Soeben erschienen!**

## **Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität**

Eichstätter Studien Neue Folge Band IX.

Herausgegeben vom Fachbereich Kath. Theologie  
der Gesamthochschule Eichstätt.

264 + XVI Seiten. Broschiert DM 60,—. ISBN 3 7666 8599 6

Die Sublimierung der Triebe gehört zu den zentralsten Begriffen bei Freud, entstehen doch nach ihm Religion, Moral und soziale Organisation auf dem Wege einer Triebumwandlung. Wie dies allerdings geschehen kann, scheint eine noch immer offene Frage.

Vorliegende Arbeit trägt einen theologischen Gesichtspunkt an Freuds Überlegungen heran. Es sieht nämlich so aus, als ob Freuds atheistische Prämisse, von der ausgehend er die Sublimierung als einen Vorgang konzipierte, der sogar die menschlichen Gottesvorstellungen erklären soll, den Weg zu einer widerspruchsfreien Formulierung seiner genialen Einsichten in das Verhältnis von Trieb und Liebe verstellte. Dies Verhältnis, das Freud dynamisch versteht und deshalb einem Sublimierungsprozeß gleichsetzt, läßt sich nach Ansicht des Verfassers nur dann adäquat beschreiben, wenn man die theologische Dimension der Liebe miteinbezieht.

Geschichtliche Bewahrung der Liebe, eine Liebe, die sich in den immer wiederkehrenden, aber auch den jeweils neuen geschichtlichen Situationen, wie sie durch die Leibgebundenheit des Menschen bedingt sind, erhält und bewährt, in einem Wort, historische Liebe: In diese Richtung muß eine Redefinition des Sublimierungsbegriffs tendieren, die die Erkenntnisse Freuds mit der theologischen Überzeugung von der Gnadenhaftigkeit und Göttlichkeit der menschlichen Liebe zu verbinden versucht.

**Verfasser:** 1931 geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Rom, seit 1972 Privatdozent für Pastoralpsychologie an der Universität Bonn und Leiter des Pastoralpsychologischen Beratungsdienstes im Erzbistum Köln.

**Weitere Titel der Reihe:** Verlangen Sie bitte Gesamtprospekt

**Verlag Butzon & Bercker - Kevelaer 1**

# ERICH PRZYWARA

- »Theologie, die diesen Namen noch verdient«
  - »Ein erratischer Block mitten in der Strömung«
  - »Karl Rahner war einer seiner Schüler«
- 

## **WAS IST GOTT?**

Kleine Summe der Theologie. Ganzleinen DM 9,90

## **GESPRÄCH ZWISCHEN DEN KIRCHEN**

Ein Dialog mit Hermann Sauer. Gebunden DM 11,50

## **CHRIST UND OBRIGKEIT**

Mit Beiträgen von Paul Schütz, Werner v. Trott zu Solz und Walter Warnach. Gebunden DM 12,80

## **IN UND GEGEN**

Stellungnahmen zur Zeit. Ganzleinen DM 22,80

## **MENSCH**

Eine typologische Anthropologie. Ganzleinen DM 50,—

## **CHRISTENTUM GEMÄSS JOHANNES**

Zu den letzten Fragen des Christentums.  
Ganzleinen DM 25,—

## **DER BESTÄNDIGE AUFBRUCH**

Festgabe zum 70. Geburtstag. Hsg. v. Siegfried Behn.  
Mit größeren Beiträgen von Karl Rahner, Heinrich Fries, Paul Overhage, Johannes B. Lotz u. a.  
Ganzleinen DM 40,—

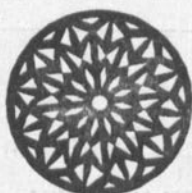
## **HUMANITAS — IDEE EUROPA — NUPTIAE AGNI — HÖLDERLIN**

Diese Titel sind vergriffen.

**GLOCK** GLOCK UND LUTZ VERLAG NÜRNBERG

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI  
**Lentzen-Deis KG**  
5550 Bernkastel-Kues / Mosel  
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 38

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

## Neuerscheinung!

Lawrence Elliot:

### Johannes XXIII.

Das Leben eines großen Papstes  
ca. 300 Seiten, geb. ca. 29,50 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt  
Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

## Neuerscheinung

WILHELM BARTZ

### Freikirchen in Deutschland

Geschichte — Lehre — Ordnung  
180 Seiten, 8°, kartoniert DM 19,80

Eine absolut sachliche Darstellung  
von Geschichte, Lehre und Ordnung  
der Freikirchen, vom Autor in Zu-  
sammenarbeit mit den maßgebli-  
chen Sprechern der Freikirchen er-  
stellt.

SPEE-VERLAG TRIER



*Pastor bonus ?*

*LS*

X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Ludwig Berg, Mainz

Das neutestamentliche Liebesgebot —  
Prinzip der Sittlichkeit

Karl Kertelge, Trier

Der allgemeine Tod und der Tod Jesu

Norbert Brox, Regensburg

Magie und Aberglaube an den Anfängen des  
Christentums

Georg May, Mainz

Priestertum der Frau?

Heft 3

Mai/Juni 1974

83. Jahrgang Pastor bonus

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Dogmatik — Fundamentaltheologie —  
Exegese

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**  
Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

**Mit kirchlicher Druckerlaubnis.**

**Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 36,— DM, Einzelheft 7,— DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 28,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.**

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter**

Prof. Dr. Ludwig Berg, 65 Mainz, Dijonstraße 45  
Prof. Dr. Karl Kertelge, 55 Trier, Weberbachstraße 17  
Prof. Dr. Norbert Brox, 84 Regensburg, Universitätsstraße 31  
Prof. Dr. Georg May, 65 Mainz, Saarstraße 21

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

**Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.**

# Das neutestamentliche Liebesgebot – Prinzip der Sittlichkeit

Von Professor Dr. Ludwig Berg, Mainz

## I. Das Gebot an sich

Die Frage nach der Bedeutung der Liebe für die menschliche Existenz wird im NT im Zusammenhang mit der Frage nach dem Willen Gottes gestellt, der sich im Gesetz der Thora äußert. Zur Zeit Jesu waren die Rabbinen bemüht, die zahlreichen Gesetze der Thora möglichst auf eine Kurzformel zu bringen, die den wesentlichen Gehalt der Thora in sich fassen sollte. Dabei ging es nicht nur etwa um eine theoretische Auseinandersetzung über die Thora an sich, sondern man war sich wohl bewußt, daß die Thora als Willenserklärung Gottes für menschliches Leben und menschliches Heil von ausschlaggebender Bedeutung sei. Die Frage nach dem umfassenden und zentralen Gebot war deswegen keine ‚akademische‘ Angelegenheit, sondern betraf nach damaligem Verständnis den Kern der menschlichen Existenz, ihren Sinn und ihr Heil.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß ein Schriftgelehrter diese Kernfrage auch an Jesus stellte, um zugleich in Erfahrung zu bringen, ob und wieweit Jesus mit seiner Lehre in der Tradition der Thora stünde („um ihn zu versuchen“ Mt 22, 35 par). Nach Mk 12, 28–34 und den Parallelstellen Mt 22, 34–40 und Lk 25–28 gibt es für Jesus nur eine Antwort auf diese Frage: Du sollst Gott lieben und den Nächsten.

a) Die drei Evangelien bringen dieses Wort Jesu im Rahmen einer Diskussion Jesu mit den Schriftgelehrten. In der Form, wie sie bei Lukas überliefert ist, erkennen wir ein Streitgespräch<sup>1</sup>, in welchem deutlich wird, daß das Liebesgebot material als Bestandteil der Thora allgemein gewußt war. Markus und Matthäus berichten anders: Indem sie Jesus direkt antworten lassen, stellen sie das Liebesgebot als die zentrale Forderung Jesu hin.

Markus läßt darüber hinaus den ‚Gegner‘ das Wort nochmals bestätigen, wobei er ihm allerdings eine deutliche Kritik an der Praxis des Opferkultes in den Mund legt. Das älteste Evangelium steht demnach in der Linie der alttestamentlichen Prophetenkritik am veräußerlichten Kult (vgl. Jes 1, 11 ff., Mal 1, 10 f.) und versteht das Liebesgebot alternativ dazu.

---

<sup>1</sup> Die Form des Streitgesprächs läuft nach dem Schema Frage – Gegenfrage – Antwort – Gegenantwort ab. Vgl. H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 2-1968, 154 ff.

*Matthäus* hat in die ihm vorliegende Form des Gespräches insofern stark eingegriffen, als er versucht, 'Themenbereiche' zu ordnen — die matthäische Redaktion ist ja für ihre 'katechetisierenden' Tendenzen bekannt —, indem er besonders die Ordnungszahlen „erstens“ (*prōtē*) und „zweitens“ (*deutéra*) betont. Diese 'zahlenmäßige' Nachordnung von Gottes- und Nächstenliebe besagt demnach noch nichts über eine qualitative Über-, Gleich- oder Unterordnung des einen oder des anderen Gebotes.

Festzuhalten ist, daß dieses Doppelgebot von Jesus als das größte (Mt 22, 36) und das erste vor allen (Mk 12, 28) hervorgehoben wird, daß Jesus — in der Tradition der Thora stehend — alle ihre Forderungen auf das Liebesgebot zentriert („das ist das Gesetz und die Propheten“, Mt 2, 40), so daß das „Du sollst lieben“ als einzigartige und umfassende Forderung Jesu dasteht. Diese Forderung ist nicht etwa einfach summative Aufrechnung der Einzelgebote der Thora; vielmehr greift Jesus auf die ursprüngliche Intention des Liebesgebotes zurück, das den Menschen mit all seinen Kräften beansprucht und ihn auffordert, „aus seinem ganzen Herzen“ zu lieben (vgl. Dt 4, 29; 6, 5 f. u. a.)<sup>2</sup>. Auf diese Ursprünglichkeit der Liebe zielten auch die Propheten und Psalmendichter, wenn sie den allzu äußerlichen Opferdienst und die legalistische Werkfrömmigkeit kritisierten.

b) Charakteristisch für die neutestamentliche Einschätzung des Liebesgebotes ist seine Absolutsetzung; das heißt nicht nur, daß gegenüber dem Gebot der Liebe andere Gebote lediglich sekundäre Bedeutung haben, sondern auch, daß das Lieben selbst zur radikalen, unbedingten Forderung an den Menschen wird. Für diese absolute Geltung des Liebesgebotes im neutestamentlichen Schrifttum läßt sich Mt 25, 31—46 (Weltgerichtsszene) anführen, besonders die Verse 40 und 45, wo sich der richtende Herr mit den 'geringsten Brüdern' identifiziert und die Liebe der zu richtenden Menschen am Verhalten diesen Geringsten gegenüber gemessen wird. Auch für Paulus gilt das Liebesgebot absolut: Im Rm 1, 8 ff. steht eindeutig und unmißverständlich, die Liebe sei das Eigentliche des Gesetzes (*anakephalaïōsis tou nōmou*). Wir können daher festhalten: Die Liebe ist der Inhalt und das spezifische Gebot des Gesetzes, Wesen und Sinn des Gesetzes ist die Liebe.

Man könnte meinen, gegenüber der gewöhnlich apodiktischen Form der alttestamentlichen Gesetze (Du darfst nicht) hätte die neutestamentliche Formulierung des Liebesgebotes (Du sollst) einen mehr einladenden als verbindlichen Charakter. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß nach

---

<sup>2</sup> Die Formulierungen „aus ganzem Herzen“, „aus ganzer Seele“ etc. sind Stilfiguren, in welchen der Teil für das gemeinte Ganze steht (*pars pro toto*), also „Herz“ für den ganzen Menschen etc.



Auskunft der Evangelien wie des Paulus das Liebesgebot als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes verstanden wurde und also die strikte Verbindlichkeit des Gesetzes in das Liebesgebot eingeht<sup>3</sup>.

Grammatikal wird im Urtext die Forderung „Du sollst“ nicht wie im Deutschen mit einem eigenen Wort (sollen) zum Ausdruck gebracht, sondern mit der Futurbildung des Wortes „lieben“ (*agapēseis*, eig. du wirst lieben). Dieser Gebrauch des Futurs war zur Zeit Jesu üblich, um die Verbindlichkeit einer Gesetzesforderung zu formulieren<sup>4</sup>. Die Verbindlichkeit des Liebesgebotes ist jedoch nicht darin zu erblicken, daß es wie ein Gesetz formuliert ist — das wäre eine vordergründig positivistische Beurteilung —, sondern hat ihren Grund in der Autorität Jesu, der auf den Willen Gottes zurückgreift und darum das Lieben selbst zum eigentlichen Gebot macht.

c) Eine *Reflexion* über das von Jesus verkündete Hauptgebot erscheint angebracht. Bei Lk 10, 25 ff. findet der Gesetzeslehrer auf die Frage, was er tun solle, um das ewige Leben zu erlangen, selbst die Antwort im Doppelgebot der Liebe. Jesus bestätigt dies und fordert zugleich das *Tun* der gebotenen Liebe. Liebe geht also nicht von selbst vor sich, erschöpft sich auch nicht in bloßer Gesinnung, sondern ist vom Menschen handelnd zu vollziehen. Lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus allen Kräften besagt ausdrücklich, daß der Mensch wesentlich in der Mitte seiner Existenz beansprucht wird, bedeutet den radikalen und unterschiedenen Selbstvollzug der Person. Es ist das dem Menschen eingeschriebene Gesetz, zu lieben und darin sich zu erfüllen. Indem Jesus das Lieben im Gebot vom Menschen fordert, trägt er nicht ein Gebot von außen an den Menschen heran, sondern ruft den Menschen auf, das ihm eigene Wesensgesetz zu erfüllen, was ihm den Weg zum ewigen Leben eröffnet. Daß der Mensch sein eigenes Wesen aus seiner Liebe realisiert, bedeutet zugleich, daß er sittlich tätig ist. Sittlichkeit besagt nämlich im Grunde, daß der Mensch sein Wesen nach Maßgabe seines Wesensgesetzes verwirklicht. In der Forderung der Liebe spricht Jesus also das erste und oberste Gesetz für die Selbstverwirklichung des Menschen aus. Dieses Grundgesetz gilt ursprünglich und absolut, unabdingbar und wesenhaft, schlechthin kategorisch. Das Gebot der Liebe fordert dem Menschen

---

<sup>3</sup> Eine pauschale Diffamierung des Gesetzes ist unzulässig, weil sich nachweisen läßt, daß der Jude (zumindest im Frühjudentum) nicht aus Legalismus, sondern aus Wissen um den Bund, den Gott mit seinem Volk in Gnade geschlossen hat, die Verbindlichkeit des Gesetzes anerkannte und „gesetzestreu“ war. Vgl. M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf 1971.

<sup>4</sup> Detaillierte Angaben bei Blass/Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 12-1965, § 362, S. 220.

nichts ab, was seinem Wesen fremd wäre oder was er zusätzlich zu leisten hätte, ohne im Kern seines Selbst getroffen zu sein. Im Lieben wird der Mensch er selbst und kommt zu seiner Existenzerfüllung.

In der neutestamentlichen Formulierung „Du sollst lieben“, die als ‚ipsissima vox‘ Jesu gelten kann, wird die prinzipielle Bedeutung der Liebe für das sittliche Leben des Menschen unverkennbar angezeigt.

## II. Der Inhalt des Liebesgebotes

Der Inhalt des Liebesgebotes ist schlicht und klar, Gott beziehungsweise den Nächsten zu lieben. Es wird also nicht nur das Lieben als Vollzug gefordert, sondern auch die Richtung des Liebens, nämlich auf Gott und den Nächsten, angegeben. Für Jesus als den Verkündenden wie für seine Hörer war es selbstverständlich, daß Gott und Nächster nicht dasselbe sind. Gott ist Schöpfer, Bundesherr, Vater und als solcher im Lieben eigens zu treffen; der Nächste ist weder der Liebende selbst noch Gott und ebenfalls eigens zu treffen.

a) Für die inhaltliche Bestimmung des Liebesgebotes ist näher zu fragen, wer dieser *Gott* ist, der zu lieben ist und die Liebe für sich einfordert.

Nach dem Zeugnis der Schrift „wohnt Gott“ wohl „in unzugänglichem Licht, und niemand von den Menschen hat ihn je gesehen oder kann ihn sehen“ (1 Tim 6, 16 vgl. 1 Jo 4, 12); er wird aber doch erfahren als Schöpfer, als Herr und als Vater, der in vielfältiger Weise seine Liebe den Menschen bekundet. Die Schöpfung gilt als das Werk göttlicher Güte, in ihr ist der Mensch das Ebenbild Gottes. Der Bund mit dem erwählten Volk hat seinen Ursprung in der Huld Gottes und ist getragen von seiner Treue, eben seiner anhänglichen Liebe. In der Geschichte des Bundes erweist Gott seine Gunst, seine Güte, seine Langmut und Barmherzigkeit. Das alttestamentliche Gottesbild wird typisch charakterisiert in Ex 34, 6 f.: „Der Herr ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Güte und treu, der Tausenden die Treue hält, der Schuld, Missetat und Sünde verzeiht, wenngleich nicht ohne zu strafen<sup>5</sup>.“

Von diesem Gott berichtet das NT, er habe die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn in die Welt sandte (Jo 3, 16; 1 Jo 4, 9). Die Liebe Gottes begegnet hier den Menschen im geliebten Sohn des Vaters, dessen Liebe im stellvertretenden Sühnetod ihren höchsten Ausdruck findet und weitergeführt wird, indem der Herr den Menschen in der Hells-

---

<sup>5</sup> Vgl. ähnlich in Ps 86, 15; 103, 8; 111, 4.

geschichte vorangeht, um ihnen eine Wohnung beim Vater zu bereiten (vgl. Jo 14, 2 f.).

Wenn nun Jesus im Liebesgebot die Liebe zu diesem Gott aus allen Kräften fordert, verlangt er vom Menschen die Liebe, die sich ursprünglich bei Gott findet — freilich auf göttliche Weise — und Gottes Wesen ausmacht. Indem der Mensch die Forderung Jesu erfüllt, bildet er Gottes Liebe nach, setzt Gottes Liebe auf eigene Weise fort und vollzieht darin wesenhaft seine Gottebenbildlichkeit<sup>6</sup>. Indem der Mensch liebt, beantwortet er zugleich die Liebe Gottes, die dieser als Schöpfer und Vater den Menschen schenkt, und gewinnt in gewisser Weise Anteil am Leben, an der Natur Gottes (vgl. 2 Petr 1, 4).

b) Mit der Liebe zu Gott ist im NT auch die Liebe zum Nächsten gefordert. Wer aber ist mit ‚Nächster‘ gemeint?

Nächster (griech. *plēsion*) ist in der Septuaginta (griechisches AT) die Übersetzung des hebräischen *rea*, das ist Genosse, Freund, Nachbar, der zur Sippe Gehörende, überhaupt der räumlich Nahe. In Lev 19, 18 findet sich schon die Forderung, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, womit im Kontext nur die „Söhne des Volkes“, also die Stammesgenossen gemeint sein können. Kennzeichnend für die Nächstenliebe im AT ist ihre Beschränkung auf den Lebensraum und das Solidaritätsbewußtsein des israelitischen Volkes; bestenfalls die lokal anwesenden Fremdlinge sind noch einbegriffen (Lev 19, 34).

Demgegenüber hat im NT — zumindest im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25—37) — eine ‚Entgrenzung‘ des Begriffes Nächster stattgefunden. Es wird dort weniger gefordert, dem in Not geratenen Menschen insofern zu helfen, als er sich innerhalb des eigenen Gesichtsfeldes befindet, vielmehr kommt es darauf an, dem anderen Menschen Nächster zu sein, sich zum Nächsten für jedermann zu machen. Die ‚existenzialisierende‘ Redewendung Jesu „Geh und tu desgleichen“ zeigt dies an. Der Akzent liegt also nicht mehr auf der genauen Bestimmung des Nächsten — etwa der dem Liebenden nahestehende Andere —, sondern auf dem Liebenden selbst, sofern er sich in seinem Tun dem Anderen nähern soll, unabhängig von dessen ‚Nähe‘ zu ihm. Die soziologische Bestimmung des Nächsten im AT als ‚Volksgenosse‘, ‚Nachbar‘, ‚Freund‘, ‚Sippenbruder‘ und dergleichen findet sich im NT nicht mehr, ja wird sogar abgelehnt, wie das erwähnte Gleichnis zeigt. Der soziologisch bestimmte Begriff ‚Nächster‘ wird im NT stellenweise durch die soziolo-

---

<sup>6</sup> Nähere Ausführungen in L. Berg, Das theologische Menschenbild, Köln 1969, bes. S. 43—51.

gisch unbestimmten Begriffe „*állos*“, „*héteros*“ (der Andere) ersetzt (vgl. Rm 13, 8—10; Gal 5, 13. 14)<sup>7</sup>.

Die Forderung, den Nächsten zu lieben wie *sich selbst*, ist daher nicht so zu verstehen, als ob jeder sich erst einmal selbst lieben müsse und dann den Anderen nach Maßgabe seiner Selbstliebe. Vielmehr wird gefordert, sich dem Anderen einfach, vorbehaltlos und mit der gleichen Selbstverständlichkeit zuzuwenden, wie man sich selbst anzunehmen gewohnt ist<sup>8</sup>.

c) Was bedeutet das Wort *lieben* im Liebesgebot?

Nach der alttestamentlichen Verwendung von *'ahab* meint Lieben das spontane Gefühl der Zuneigung zu jemand<sup>9</sup>, an dem ich Gefallen finde, den ich gerne mag, dem ich deswegen anhänge, an den ich mich binde, dem ich verbunden bleibe und damit dessen Sein bejahe, anerkenne, verehere, an ihm teilnehme und sein Leben mitlebe. Lieben entspringt unmittelbar aus dem Herzen, das der Mensch als seine Mitte empfindet<sup>10</sup>. Das muß freilich genauer bedacht werden. Denn der Mensch erlebt auch in seinen Trieben und Gefühlen Zuneigung zu Anderen und vermag sich in diesen Gefühlen bis zur Ekstase zu steigern, worin er nicht nur höchste Beseligung, sondern auch das Sichverlieren im Anderen erleben kann. Dieses eher im griechischen Begriff *érōs* eingegangene menschliche Phänomen wird mit dem hebräischen *'ahab* nicht vorrangig begriffen<sup>11</sup>, schon gar nicht im Doppelgebot der Liebe. Vielmehr bezeichnet *'ahab* die Spon-

---

<sup>7</sup> Im Neuen Testament wird die Nächstenliebe auch „intensiver“ verstanden als „gegenseitige Liebe“ (vgl. Rm 13, 8; Gal 5, 13; 1 Th 4, 9; 3, 12; 2 Th 1, 3; Eph 4, 2; 1 Jo 3, 10), ja sogar als „Bruderliebe“ (Rm 12, 10; 1 Th 4, 9; 1 Jo 2, 10; 3, 10. 14; 4, 20 f.). Der vom Alten Testament her soziologisch bestimmte Begriff „Nächster“ wird im Neuen Testament oft durch den von der neutestamentlichen Gemeinschaftserfahrung her bestimmten Begriff „Bruder“ ersetzt.

<sup>8</sup> Diese Interpretation — der Andere müsse wie das eigene Ich und als das eigene Ich angenommen werden — wird auch sprachlich gestützt durch die Verwendung des Korrelativwortes *'hoos*: In Lev 19, 18 (LXX) ist es die Übersetzung des hebräischen *kemo*, das einen älteren Stamm des Demonstrativlautes *ke* darstellt, der gebraucht wird, um die Parallelität von Ereignissen oder Dingen anzuzeigen. So ist die Übersetzung von *'hoos* mit „entsprechend“, „gemäß“ wohl zutreffend.

<sup>9</sup> *'ahab* als spontanes, aus der Persönlichkeit kommendes Gefühl der Zuneigung: 1 Sam 20, 17; 16, 21; 18, 1. 3. Vgl. E. Stauffer, *agapao*, in: ThWNT I (1933), S. 23.

<sup>10</sup> „Herz“ bezeichnet in der Vorstellung der alttestamentlichen Sprache die Mitte der Person. Vgl. J. Behm, *kardia*, in: ThWNT III (1938) S. 609 f. „Das Herz ist Sitz der seelischen bzw. geistigen Kräfte und Fähigkeiten.“

<sup>11</sup> Vgl. V. Warnach, *Liebe*, in: Bibeltheologisches Wörterbuch Bd. II, hrsg. v. J. B. Bauer, Graz—Wien—Köln 3-1967, S. 938 f.



taneität, die mehr im Wollen des Menschen beheimatet ist als in seiner Vitalität. Aus dieser Spontaneität quillt das Gern- und Freudig-Mögen, das Innigliche, das Gefallenhaben, das Sichhinbewegen, das Erwählen, die Zuneigung, das Anhängen, das Sichverbinden und treue Festhalten. In diesem Lieben ist der Mensch nicht beiläufig oder nebenher, sondern hauptsächlich und entschieden engagiert. Diese spontane Grundstimmung des Menschen läßt sich leichter empfinden und vollziehen als rational-logisch beschreiben, weswegen von den diesbezüglichen Worten der Schrift mehr Andeutung als klärende Differenzierungen erwartet werden dürfen. Das eigentlich Bedeutsame bei der Liebe, das gerade im Liebesgebot angesprochen wird, ist die Bewegung auf ein Gegenüber (Gott, Nächster) und weniger die emotionale Qualität ihres Vollzugs, ist das Sichhingeben an, das Sichverbinden mit einem Anderen.

Was wird mit diesem Lieben bewirkt? Was wird mit dieser Hinbewegung und Hinneigung zum Anderen zustandegebracht? Weil Lieben spontanes Sichbewegen ist, bringt es das freie Sichzuwenden, das freie Sichhingeben an den Anderen mit sich. Entscheidend ist jedoch, daß diese Hinwendung nicht im Anderen begründet ist und von ihm her motiviert werden kann. Nicht die Liebenswürdigkeit des Anderen ist der Grund, ihn zu lieben, darin liegt nicht die Möglichkeitsbedingung für den spontanen Akt der Liebe.

Das entscheidend Bestimmende für die Liebe ist also nicht der Andere (Gott oder Nächster), dem ich mich liebend zuwende, sondern die Spontaneität, eben die schöpferische Macht meines Liebens, aus welcher ich mich dem Anderen zuwende.

Deswegen trifft beim Doppelgebot der Liebe die Frage, wem die Liebe vorrangig zu schenken sei, nicht das eigentliche Thema der Forderung Jesu. Dieses ist vielmehr die Festlegung des Menschen auf das Lieben selbst: Der Mensch hat ein Liebender zu sein<sup>12</sup>.

Kann man dann aber berechtigterweise noch eine qualitative Unterscheidung treffen zwischen einem Akt der *Gottesliebe* und einem Akt der *Nächstenliebe*? Wie läßt es sich verstehen, daß Jesus im Anschluß an die Thora das Liebesgebot nach zwei Richtungen ausspricht?

Für dieses Problem der Zuordnung von Gottes- und Nächstenliebe kann man zunächst auf die Verwendung des Wortes *homoía* (gleich) verweisen („ein zweites ist diesem gleich“ Mt 22, 39). Unwillkürlich wird man an die Funktion des Wortes bei den Gleichnissen erinnert: Hier hat

---

<sup>12</sup> Man sollte vielleicht überhaupt nicht von einem Doppelgebot der Liebe sprechen.

*homoía* die Aufgabe, Sach- und Bildhälfte des Gleichnisses miteinander in Kongruenz zu bringen, das heißt, die vom Erzähler beschriebenen Vorgänge im Bild des Gleichnisses werden der im Bild beschriebenen Sache in gleicher Weise zugeschrieben. So ist etwa die Herrschaft Gottes (= Sachhälfte) gleich einem Senfkorn (= Bildhälfte) (Mt 13, 31 par). Ähnlich kann man *homoía* auch beim Liebesgebot interpretieren: Der rechte Vollzug der Nächstenliebe ist wie bei einem Gleichnis die ‚Bildhälfte‘, die mit dem Material anschaulicher Erfahrung die Vorgänge der ‚Sachhälfte‘, nämlich den rechten Vollzug der Gottesliebe, anzeigen will. Auf Grund solcher ‚Kongruenz‘ erst kann die Nächstenliebe in der Weltgerichtsszene zum *alleinigen* Maßstab des Richtens über das Verhalten der Menschen werden, das insgesamt sich als Gottesliebe zu erweisen hat<sup>13</sup>.

Schon daraus wird klar, daß — wie schon betont — das Gebot Jesu weniger ‚Objekte‘ des Liebens angeben will als vielmehr das Lieben selbst verlangt. Das bestätigen auch die Worte Jesu nach Mt 5, 43 ff., wo Jesus jede ‚Objektsbindung‘ der Liebe — Freund oder Feind — verneint<sup>14</sup>, vielmehr die eigentliche Liebe als Übersteigen solcher Bindung kennzeichnet (*perissón*)<sup>15</sup>. An gleicher Stelle nennt Jesus Gott als denjenigen, der solche — nicht vom Objekt her bestimmte — Liebe originär vollzieht: „Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5, 45). Diese Liebe macht Gottes Vollkommenheit aus. Die Worte Jesu „Seid also vollkommen wie euer Vater im Himmel“ (Mt 5, 48) treffen demnach genau den Sinngehalt des Liebesgebotes: Gefordert wird vom Menschen eine solch uneingeschränkte, bedingungslose, vorbehaltlose Liebe, wie sie Gott als Liebender vollzieht. Gott als Liebender, das ist der Gott, wie er sich im Erschaffen, im Herrschen, im Erbarmen offenbart. Das Lieben der Menschen, wie es Jesus fordert, ist also ein Verhalten, das im Verhalten Gottes sein Vorbild findet. Gottes Lieben aber ist nicht zuerst und formal von den geliebten Objekten bestimmt, sondern dadurch, daß er liebt. Wenn der Mensch in

<sup>13</sup> Zum Problem der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im NT vgl. J. Ernst, Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu, in: Theologie und Glaube 60 (1970) 3-14; R. Schnackenburg, Mitmenschlichkeit im Horizont des NT, in: Die Zeit Jesu, Fs. f. H. Schlier, 1970, 70-92.

<sup>14</sup> Die Unterscheidung „Freund lieben — Feind hassen“ ist nicht etwa ein Gebot des AT, sondern wohl eher eine gängige Verhaltensmaxime für die Zeitgenossen Jesu. Jesus verurteilt dieses Durchschnittsverhalten, indem er die ursprüngliche Kraft des Liebesgebotes aufdeckt. Vgl. H. Greeven, plesíon im NT, in: ThWNT VI (1959) 315.

<sup>15</sup> Mt 5, 47: „Wenn ihr bloß eure Brüder liebt, was tut ihr dann außergewöhnliches (mehr)? Tun nicht auch die Heiden dasselbe?“ Lk 6, 33 fragt an dieser Stelle: „... welchen Dank (*charis* = eig. Gnade) habt ihr dann?“

solcher Liebe sein Vorbild findet, kann die Gottesliebe nicht mehr von der Nächstenliebe getrennt oder die Nächstenliebe gegen die Gottesliebe ausgespielt werden, vielmehr liebt der Mensch in seinem Lieben Gott und den Nächsten in einem. Diese Einheit von Gottes- und Nächstenliebe bestätigt auch der erste Johannesbrief: „Dieses Gebot haben wir von ihm, daß der, der Gott liebt, auch seinen Bruder liebt“ (1 Jo 4, 21) und „wenn wir einander lieben, ... ist die Liebe zu ihm in uns vollkommen“ (1 Jo 4, 12)<sup>16</sup>.

Lieben bekommt im NT geradezu göttliche Dimensionen, denn „Gott ist die Liebe“ (1 Jo 4, 16), „wer in der Liebe ist, bleibt in Gott“ (1 Jo 4, 16); nach Johannes liebt der Vater den Sohn, und in dieser Liebe liebt der Sohn die Jünger, von denen er verlangt: „Bleibt in meiner Liebe“, „das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch liebte“ (Jo 13, 12).

### III. Auswirkungen auf das sittliche Verhalten

a) Es ist bemerkenswert, daß an vielen Stellen des NT das Lieben von jedem abverlangt wird, nicht aber in dem Sinne, daß es ein individuell-privates Anliegen wäre, sondern, daß es gemeinsames Anliegen aller und Liebe also ‚gegenseitig‘ ‚untereinander‘ zu vollziehen ist. „Das gebiete ich euch, daß ihr einander liebt“ (Jo 15, 17). In diesem Gebot kommt zum Ausdruck, daß der Liebende kein Einzelgänger ist, der in einer „monadologischen“ Eigenwelt eingeschlossen wäre und daraus seine Liebe um ihrer selbst willen aktuierte, lediglich sich in seiner Liebe manifestierte, sondern daß die Menschen in ihrem Lieben aufeinander verwiesen sind, in Liebe aufeinander einzuwirken haben, daß jeder jeden angeht und jeder Verantwortung für jeder trägt: Keiner lebt für sich<sup>17</sup>.

Die im alttestamentlichen Bund geforderte Nächstenliebe, die mehr oder weniger nur den Bundesgenossen zum Ziel hatte, wird im NT ‚entgrenzt‘, wird von jedermann gefordert und gilt jedermann. Solches Lieben, das auf den Anderen verwiesen ist, expliziert sich in vielerlei Weisen, wie sie etwa im Kolosserbrief (3, 12 f.) oder im Galaterbrief (5, 23 ff.) beschrieben werden. Diese Weisen von Liebe sind nicht etwa rein subjek-

<sup>16</sup> Man kann „agápe aytoy“ hier legitim als genitivus obiectivus übersetzen (obwohl die meisten Übersetzer mit gen. subiectivus: „seine Liebe“ übersetzen). Zur systematischen Begründung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe vgl. K. Rahnner, über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie Bd. VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 277-298.

<sup>17</sup> Vgl. Rm 15, 2 f.; Gal 6, 3; 1 Kor 12, 12-26.

tive, emotionale Stimmungen, sondern Befindlichkeiten, sozusagen Eigenschaften, in denen sich Liebe zu einem bestimmten typischen Verhalten bildet. Solche von der Schrift genannten Verhaltensweisen aus der Liebe sind kurz zu charakterisieren.

Erbarmen (*spláchna*) besagt eigentlich persönliche Zuneigung, worin sich ein Mensch des Anderen annimmt, hat seinen Ort in der Mitte des Menschen, weil darin die ganze Persönlichkeit ergriffen und engagiert ist. Güte (*chrēstótēs*) meint Wohlwollen, Milde, Geneigtheit, worin der Liebende sich dem Anderen mitteilt und ihn bestätigt. Demut (*tapeinophrosynē*) bedeutet Verzicht auf selbstherrliches, anmaßendes Geltenwollen; in ihr achtet der Mensch den Anderen mehr als sich selbst (vgl. Phil 2, 3) und kommt dahin, sich dem Anderen zur Verfügung zu stellen. Sanftmut (*praytēs*) bezeichnet die stets freundliche Gesinnung, die eine bittere Reaktion, Streitsucht und Zorn selbst bei widerfahrenem Unrecht (vgl. Job 24, 4) und Bedrückung (vgl. Weish 3, 12) ausschließt. Langmut (*makrothymia*) ist nicht etwa ein schwächliches Nachsichtüben, sondern geduldiges Zuwarten in der Zuversicht des glücklichen Ausgangs. Freundlichkeit (*charizein*) meint Wohlwollen, worin der Liebende dem Anderen Gutes will, lediglich um ihm gut zu sein, meint Wohlgesonnensein allein aus Großherzigkeit und Freigebigkeit, ohne subjektive Berechnung oder objektive Verpflichtung. Treue (*pistis*) ist das Moment der Liebe, das ihre Dauer und Beständigkeit auf Zeit hin herausstellt.

Wenn solches Lieben gegenseitig vollzogen wird, erbringt es Frieden (vgl. Gal 5, 13), Miteinanderauskommen (vgl. Eph 4, 2), Ausgleich (vgl. Eph 4, 32), Gemeinschaft, Verbundenheit, Zusammengehörigkeit (vgl. Phil 2, 2 f.). Diese Frucht der Liebe im Miteinander kommt mit den Worten ‚Gemeinschaft‘ (*koinōnía*), ‚Gemeinsames‘ (*koinón*), ‚Mit-‘ (*syn-*), ‚Leib‘ (*sōma*), ‚Gegenseitigkeit‘ (*allēlōn*) und deren vielfältigen Kompositionen im NT oft zur Sprache<sup>18</sup>.

Um dieser Gegenseitigkeit willen wird Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Verträglichkeit, Versöhnlichkeit, Einanderdienen (vgl. Gal 5, 35), Einanderhelfen, Einanderaufbauen (vgl. Röm 14, 19; 1 Th 5, 11), Treue und Beständigkeit gefordert, eben viele Funktionen für das Leben in der Gemeinschaft, das Paulus etwa im Bild vom Leib und seinen Gliedern beschreibt (1 Kor 12, 14–26).

Gegenseitige Liebe hat zur Voraussetzung für ihren Vollzug im Liebenden, daß er den Anderen in den Blick nimmt, ihn beachtet, ihn ernst nimmt, ihn in seiner Würde anerkennt, ihn ehrt; im Geliebten, daß er

---

<sup>18</sup> Es wäre ergiebig, die mit diesen Worten zum Ausdruck gebrachten soziologischen Phänomene näher zu untersuchen.



sich dem Liebenden öffnet, ihm vertraut, seine Liebe annimmt, sie in sich zur Auswirkung kommen läßt. In der gegenseitigen Liebe wird vor allem die Verantwortung füreinander geweckt. Sich für einen Anderen verantwortlich zu fühlen, bedeutet, ihn in seinem Wert, in seiner Befähigung und Sinnbestimmung anzuerkennen und ihm zu helfen, diese seine Bestimmung zu erreichen<sup>19</sup>.

b) Für die gegenseitige Liebe und die darin mitbedingten sittlichen Verhaltensweisen bietet Jesus eigens eine Maxime in der *Goldenen Regel*: „Alles nun, was ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, sollt auch ihr ihnen tun“ (Mt 7, 12 par Lk 6, 31). Darin ist nach Matthäus wie in einer axiomatischen Grundformel zusammengefaßt, was „Gesetz und Propheten“ in vielerlei Anweisungen für das Verhalten der Menschen zueinander abfordern.

Die Bedeutung der Goldenen Regel als Maxime für den sittlichen Vollzug der gegenseitigen Liebe ist durch exegetische und auslegungsgeschichtliche Bemerkungen sowie durch philosophische Reflexion herauszustellen.

### 1. Exegetische Bemerkungen

Bei Lukas findet sich die Goldene Regel in einem Textstück (6, 27—36), das nach H. Schürmann<sup>20</sup> gegenüber der Bergrede-Fassung bei Matthäus traditionsgeschichtliche Priorität besitzt. Schürmann interpretiert diesen Text, dessen Aussage er in die These zusammenfaßt: Nur das Gute soll Antwort auf das Böse sein, als zweistrophiges Lehrgedicht, dessen erste Strophe (6, 27—31) die radikale Liebesforderung Jesu an *Beispielen* kennzeichnet und mit der Goldenen Regel endet, dessen zweite Strophe (6, 32—35) die *Motivation* für dieses geforderte Verhalten bietet und mit der *Verheißung* des großen Lohnes — nämlich Söhne des Höchsten zu werden — endet. Nach Schürmann wird in der Goldenen Regel „die Eigenliebe des Menschen... als ein festverwurzelter... Tatbestand“, eben „als der allen bekannte Maßstab für die Liebe zum Mitmenschen“<sup>21</sup> empfohlen. Die eigentliche Intention der Goldenen Regel liegt demnach darin, den Menschen zu veranlassen, von sich aus, nicht erst durch das Verhalten des Anderen motiviert, dem Anderen das zu tun, was man für sich

<sup>19</sup> Solches Solidaritätsbewußtsein läßt sich auf die allgemeine Formel bringen: Jeder für jeden, jeder für alle, alle für jeden.

<sup>20</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium Bd. I*, Herders Theologischer Kommentar zum NT III, Freiburg 1969, 342 ff.

<sup>21</sup> Ebda.

als wünschenswert kennt. Es geht also nicht um die „Vorstellung, daß ein Ausgleich zwischen Leistung und Gegenleistung, zwischen Tat und Vergeltung stattfinden müsse“<sup>22</sup>.

Die Begründung für das von der Goldenen Regel geforderte Lieben liegt am Ende der zweiten Strophe: So werdet ihr Söhne des Höchsten sein, weil dieser selbst eine solche Liebe tätigt. In dem zusammenfassenden Satz: „Seid barmherzig wie euer Vater barmherzig ist“ (bei Mt 5, 48: „Seid also vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“), liegt die eigentliche Begründung für das, was in der Goldenen Regel als Maxime für mitmenschliches Verhalten formuliert ist: Wie Gott der Vater in vorbehaltloser Weise seine Kinder liebt, so haben auch die Menschen einander vorbehaltlos zu lieben, und weil Gott so liebt, deshalb kann solche Liebe mit Recht auch von den Menschen gefordert werden<sup>23</sup>. Dieses begründende Vergleichsdenken ist für biblisches Denken überhaupt geradezu typisch. Das zeigt sich nicht nur bei den Gesetzesvorschriften für mitmenschliches Verhalten im AT (etwa die soziale Gesetzgebung im Deuteronomium), das aus dem Vergleich mit dem Verhalten Jahwes abgeleitet und als Forderung begründet wird, sondern auch etwa bei den sogenannten „Sätzen Heiligen Rechts“ im NT<sup>24</sup>, bei denen in der Gegenwart zu leistendes menschliches Verhalten vom zukünftigen Verhalten Gottes (beim Jüngsten Gericht) her motiviert und begründet wird. Diese auf Gegenseitigkeit abgestellte, sozusagen in einer „eschatologischen Jus talionis“<sup>25</sup> stehende Denkweise findet sich nun auch als Begründung für die Forderung der Goldenen Regel im NT. Darin liegt ihre einzig legitime Interpretationsmöglichkeit. Die neutestamentliche Goldene Regel ist demnach in ihrer theonomen Begründung nicht einfach dieselbe, wie sie in der Geschichte der Menschheit oft als Gesetz des Ausgleichs autonom aus der Natur des Menschen entwickelt wurde, obwohl diese der Formulierung nach der neutestamentlichen Goldenen Regel ähnlich sind<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Ebda.

<sup>23</sup> In der philosophischen Terminologie wäre der Vergleich des Liebens (wie Gott — so Mensch) eine Proportionalitätsanalogie, die Begründung des Liebens (weil Gott — darum Mensch) eine Proportionsanalogie.

<sup>24</sup> K. Käsemann, Sätze Heiligen Rechtes im NT, in: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. II, Göttingen 3-1968, 69–82. Vgl. auch H. van Oyen in: J. Gründel/H. van Oyen, Ethik ohne Normen?, Freiburg 1970, S. 110 f.

<sup>25</sup> E. Käsemann, a. a. O., 78.

<sup>26</sup> „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andren zu“, oder: „Ab alio expectes alteri quod feceris“ (Seneca, Epistula moralia, 94, 43).

## 2. Geschichtliche Abwandlungen

In der Geschichte der Theologie blieb das Bewußtsein, die sittlichen Gebote als Ausdruck des Willens Gottes seien in der (neutestamentlichen) Goldenen Regel zusammengefaßt. Schon die *Didache* sieht das Konzentrat der Lehre von der Sittlichkeit in der Zusammenfassung vom Hauptgebot der Liebe mit der Goldenen Regel: „Der Weg des Lebens ist folgender: Zuerst liebe Gott, der dich geschaffen hat, zweitens den Nächsten wie dich selbst. Alles aber, was du willst, daß es dir nicht geschehe, das tue auch keinem Anderen“<sup>27</sup>.

Augustinus hat der Goldenen Regel besondere Beachtung geschenkt und sie „zur Grundlage seiner Ethik“<sup>28</sup> gemacht: „Die zehn Gebote lassen sich zurückführen auf jene zwei, Gott und den Nächsten zu lieben und jene zwei auf das eine. Das eine aber lautet: Was du nicht willst daß dir getan wird, sollst du auch einem anderen nicht tun“<sup>29</sup>. Augustinus argumentiert im großen etwa so: „In jedem Falle und im gesamten Verkehr mit den Mitmenschen genügt es, sich an dieses eine volkstümliche Sprichwort zu halten“<sup>30</sup>. „Was man nämlich nicht wolle, daß es einem geschehe, wolle man auch nicht leiden (vgl. Lev 19, 18: „Was ihr selber haßt, sollt ihr anderen nicht tun“). Augustinus fragt weiter: „Wer lehrte dich, dies nicht zu wollen? Es ist die von der Hand des Schöpfers in unser Herz eingeschriebene Wahrheit: Was du nicht willst, daß dir geschehe, tu auch dem anderen nicht“<sup>31</sup>. Darin sieht Augustinus „die unveränderliche und gemeinsame Wahrheit, die unveränderlichen Regeln und Leitsterne des rechtlichen Verhaltens, das unwandelbare und ewige Gesetz“<sup>32</sup>. — Dieses innere Gesetz strukturiert Vernunft und Willen, der

---

<sup>27</sup> Didache 1, 2.

<sup>28</sup> J. Messner, Zur philosophischen und theologischen Begründung des Solidarismus, in: Normen der Gesellschaft, Fs. f. O. von Nell-Breuning, 1965, 72—92; hier: 74.

<sup>29</sup> Augustinus, Sermo IX, 14.

<sup>30</sup> Ders., De ord. 2, 25.

<sup>31</sup> Ders., In Ps 72, 1; vgl. Epist. 157, 15: „In der Vernunft jedes Menschen, der der Freiheit mächtig ist, existiert ein Gesetz, naturhaft ins Herz geschrieben; es ermahnt ihn, einem anderen nicht zu tun, was er selbst nicht leiden will.“ Vgl. auch En. in Ps 57, 1.

<sup>32</sup> Ders., De lib. arb. I, 15. Der Begriff „ewiges Gesetz“ hat bei Augustinus einen doppelten Aspekt: einmal ist es als normierende Schöpfungsordnung vorgegeben (objektive Bedeutung), zum anderen ist die *lex aeterna* das innere Gesetz der menschlichen Vernunft (*lex impressa*), die es dem Menschen ermöglicht, durch geordneten Vollzug seines Geistes die Ordnung der Schöpfung zu erkennen und zu verwirklichen. So liegt eine Entsprechung von Seins- und Vernunftsordnung vor, die eine grundlegende Zielsicherheit des Menschen in

nämlich natürlicherweise darauf aus ist, „recht und ehrbar zu leben“<sup>33</sup>. Dieses sittliche Wollen wird getragen von der Liebe<sup>34</sup>. In diesem Wollen lieben wir mit gutem Willen, halten ihn fest und ziehen ihn allen Dingen vor<sup>35</sup>. In diesem liebenden Wollen vollziehen wir zugleich die Grundaussrichtung und Urtendenz des Willens und erreichen damit seine höchste Sinnbestimmung<sup>36</sup>. „Der gute Wille mit Liebe umfaßt — wir haben im Bewußtsein nichts Besseres; an ihm ergötzen wir uns, ihn genießen wir und freuen uns seiner“<sup>37</sup>. Nichts Höheres und Besseres als Gutwollen kann der Wille sich durch sich selbst geben<sup>38</sup>. Darin eröffnet sich unsere Natur, ihre Wirkweise und ihre Ansprüche unserer Einsicht. Das Gutwollen, Lieben ist demnach das Grundgesetz der menschlichen Natur, der primäre kategorische Imperativ<sup>39</sup>, den die Liebe sich selbst gibt. Was ich nicht leiden mag, ist nach Augustinus das, was dem guten Willen widerspricht, ist das, worin der liebende Wille sich nicht vollziehen kann, weil es seiner Natur, dem Gutwollen widerspricht<sup>40</sup>. In dem, was ich nicht leiden mag, würde sich das Gutwollen, die Liebe des guten Willens frustrieren. „Du urteilst ja (richtig), daß Böses in dem ist, was du nicht leiden magst. Dies zu erkennen (so zu urteilen) zwingt dich das innere Gesetz, das deinem Herzen eingeschrieben ist“<sup>41</sup>. Darin erfährt sich der

---

all seinen sittlichen Akten gewährleistet. Vgl. De lib. arb. I, 6, 15: „*Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, quae omnia sint ordinatissima.*“ Zum Problem vgl. K. A. Wohlfarth, Der metaphysische Ansatz bei Augustinus, Meisenheim (Glan) 1969, 89.

<sup>33</sup> Ders., De lib. arb. I, 25: „*Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere...*“

<sup>34</sup> Ders., De civ., XI, 28.

<sup>35</sup> Ders., De lib. arb. I, 12, 26: „*Quam quisquis cum habet bonam (voluntatem), id certe habet, quod terrenis omnibus regnis voluntatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit.*“ Vgl. I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Bd. IV, 393: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

<sup>36</sup> Zur näheren Interpretation vgl. K. A. Wohlfarth, Anm. 32 a. a. O., 115 ff.

<sup>37</sup> Augustinus, De lib. arb. I, 28; vgl. De civ. XIV, 7; De Trin. XV, 41.

<sup>38</sup> Ders., De lib. arb. I, 26.

<sup>39</sup> „Liebe und handele entsprechend (diesem) deinem Willen“ („*dilige et quod vis fac*“): In Jo. Ep. tr. 7, 8. Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus Bd. I, Freiburg 1929, bes. S. 179.

<sup>40</sup> Augustinus, De lib. arb. I, 27: „Wer nämlich den guten Willen hat und liebt und allem, was dem feindlich ist, widersteht, kann gegen niemand etwas Böses wollen.“

<sup>41</sup> Ders., En. in Ps 57, 1.



Mensch als sich selbst beurteilende, nicht von einem Anderen beurteilte richterliche Instanz, als sich selbst verstehende, sich selbst bestimmende und verantwortliche Person, als Herr über sich selbst. Man kann also sagen, daß mit Augustinus die Goldene Regel als Grundprinzip der natürlichen Sittlichkeit, als die Kurzformel des natürlichen Sittengesetzes (*lex naturalis*) verstanden wird.

Dieses Verständnis wirkt weiter etwa im *Decretum Gratianum*, das für die rechtliche und moraltheologische Lehre der Folgezeit von grundlegender Bedeutung wurde. Hier heißt es: „Das Menschengeschlecht wird auf zweifache Weise geleitet, nämlich durch das Naturrecht und durch die Sitten (Gebräuche). Das Naturrecht ist das, was im Gesetz (= AT) und im Evangelium enthalten ist, durch das ein jeder verpflichtet ist, dem anderen zu tun, was er selbst will, daß es ihm geschehe, und daran gehindert wird, einem Anderen das anzutun, was er selbst nicht will, daß es ihm geschehe. Daher sagte Christus im Evangelium: Alles was ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, tut auch ihr ihnen. Das ist nämlich das Gesetz und die Propheten<sup>42</sup>.“

*Anselm von Canterbury* präzisiert dies dahingehend: „Die Anordnung Gottes kann nach zwei Gesichtspunkten eingeteilt werden: in die Weisungen der göttlichen Schriften und in das natürliche Gesetz. Dieses ist dem Menschen als natürlich eingegeben und heißt: Was du nicht willst, daß dir geschehe, tu dem Anderen nicht (Tob 4, 16) etc. Jeder, der dem entgegenhandelt, beobachtet Gottes Willen nicht<sup>43</sup>.“ *Wilhelm von Champeaux*<sup>44</sup> erklärt des weiteren, die Goldene Regel sei das Grundgesetz des sittlichen Verhaltens, das — weil von den Menschen mißachtet — vom Evangelium wiederholt und neu eingeschärft worden sei. *Petrus Lombardus*<sup>45</sup> sieht in der Goldenen Regel, welche die sittliche *lex naturalis* kurz zusammenfasse, die *Maxime*, in der sich das natürliche Sittengesetz und die Lehre des Evangeliums entsprechen. *Duns Scotus* versteht die Goldene Regel nach dem NT als Schlußfolgerung aus dem Wesen der Liebe (*ex ratione charitatis*), und sagt: „Jene Forderung des Naturgesetzes muß verstanden werden aus der brüderlichen Liebe; der Inhalt dessen, ‚was ihr für euch wollt‘, ist all das, was ihr gemäß der recht orientierten Vernunft (*recta ratio*) wollen müßt: und genau das wird erkannt in jener Forderung von Mt 22 ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘<sup>46</sup>.“

---

<sup>42</sup> Decr. Grat. = Migne PL 187, 29.

<sup>43</sup> Liber de voluntate Dei = Migne PL 158, 582.

<sup>44</sup> Dialogus inter Christianos et Judaeos = Migne PL 163, 1051.

<sup>45</sup> In Epistula ad Romanos = Migne PL 191, 1345.

<sup>46</sup> Opera omnia Bd. IX, ed. A. Hiquaeus, Lyon 1639, pag. 433.

### 3. Philosophische Reflexion

Die Goldene Regel fußt auf der Einsicht in die Gemeinsamkeit von Merkmalen des Menschen, die als Grundbestand bei allen Menschen vorhanden sind und so den überindividuell verbindlichen Geltungsbereich von Geboten, die sich auf die Wahrung und Vervollkommnung dieser Merkmale beziehen, motivieren und legitimieren. Was nun den Inhalt dieser Merkmale angeht, muß die Erfahrung befragt werden, die auf dem Gebiet der Ethik sehr schwierig gestaltet ist, weil die Erscheinungsweise von sittlichen Haltungen engstens an die Vielfalt von geschichtlich wandelbaren Gebräuchen und Sitten gebunden ist. Die Erkenntnis sittlicher Forderungen muß demnach apriorische und aposteriorische Elemente berücksichtigen. Die Goldene Regel ist ein antizipierender Vorgriff auf kommende Erfahrung, sichtet diese im voraus und setzt sie unter eine moralische Regel. Sie ordnet die inhaltlichen Elemente dieser künftigen Erfahrung unter die apriorische Verbindlichkeit eines Bestandes von Merkmalen, die in der unrevidierbaren Normativität der menschlichen Natur selbst gründen<sup>47</sup>. Wir „stoßen mit der Goldenen Regel auf ein allgemeines sittliches Bewußtsein, das fast keiner höheren Kultur fremd zu sein scheint“<sup>48</sup>. So äußert sich in der Goldenen Regel das Bewußtsein vom einzigartigen Wert des menschlichen Seins, das es zu achten und nicht zu verletzen gilt. Es zeigt sich weiterhin das Bewußtsein von der Verbundenheit aller Menschen, die in sittlich normierenden Regeln ethisch definiert werden kann, da sie sich auf Ordnungen im kommunikativen Verhalten stützt. Schließlich erweist sich in der Goldenen Regel der Andere durch sein Menschsein als gleichwertig mit meinem Menschsein, so daß Akte der Förderung der anderen Person immer auch Akte der Eigenförderung sind und umgekehrt<sup>49</sup>. Die Goldene Regel stellt kein inhaltlich erschöpfendes ethisches Axiom dar, sondern gibt die Form an, in der Gehalte des Menschseins in geordnete, menschenwürdige Verbindung und Austausch gebracht werden. Sie expliziert den normativen Gehalt, der sich aus der Natur des Menschen ergibt, die „natürlich“ auf die Begegnung mit anderem personalen Sein hin angelegt ist und nur so „existieren“ kann. In der formalen Diktion der Goldenen Regel drückt

---

<sup>47</sup> Kants kategorischer Imperativ formuliert in gleicher Weise einen Vorgriff auf mögliche Erfahrung: „Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kritik der prakt. Vernunft = Akademie-Ausgabe, Berlin Bd. V, 30).

<sup>48</sup> J. Gründel/H. van Oyen, Anm. 24 a.a.O., 98. Für die Ideengeschichte der Goldenen Regel vgl. die Seiten 96–112.

<sup>49</sup> Zum Problem vgl. H. Rotter, Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral, Mainz 1970, 31 f.

sich aber nicht die Verlegenheit menschlicher Sprache angesichts der Schwierigkeiten ethischer Normenerkenntnis aus, sondern es zeigt sich in ihr die innere Einheit von Sein und Ethos des Menschen. Denn das Ethos des Menschseins gewinnt sein Maß aus dem personalen Sein des Menschen, das in sich metaphysische Ordnungsstruktur aufweist. Die sittliche Regel kann nicht willkürlich aufgestellt werden, sondern spiegelt die Ordnung der Wesensnatur des Menschen wider, insofern ist diese Wesensnatur normierende Norm (*norma normans*) für das menschliche Verhalten. Vollentfaltetes menschliches Sein ist identisch mit vollentfalteter Sittlichkeit, so daß dafür der Satz gilt: „Dasselbe sind moralische Handlungen und menschliche Handlungen“<sup>50</sup>. Weil aber die Goldene Regel nach dem NT im Liebesgebot begründet ist, wäre nun der Ansatz gewonnen für eine weitere Untersuchung, inwiefern Liebe Prinzip der Sittlichkeit überhaupt ist.

---

<sup>50</sup> Thomas v. Aquin, S. theol. I/II, 1, 3: „*Idem sunt actus morales et actus humani.*“

# Der allgemeine Tod und der Tod Jesu\*

*Von Professor Dr. Karl Kertelge, Trier*

Als Aufgabe stellen wir uns hier eine neutestamentlich begründete Deutung des Todes, die als Verstehens- und Lebenshilfe dienen kann. Der Tod zeigt sich uns freilich nicht als leicht verfügbares Studienobjekt zur theologischen Erörterung, sondern als existentielles Widerfahrnis, als das er vom Menschen anzunehmen und zu vollziehen ist. Der Tod hat auch für den Christen verschiedene Gesichter, und darin zeigt sich uns eine gewisse Schwierigkeit für ein einheitliches Verständnis vom Tode. So spricht der Apostel Paulus z. B. vom Tod als „Sold der Sünde“ (Röm 6, 23), wie er überhaupt einen für den „natürlichen“ Menschen nicht zu begreifenden engen Zusammenhang von Sünde und Tod annimmt. Andererseits ist vom Mitsterben mit Christus die Rede, so daß der Tod für den Glaubenden sogar zum „Gewinn“ werden kann: Phil 1, 21. Der Mensch verdient den Tod durch seine Sünde, und niemand entgeht der Bitterkeit dieses Todes; andererseits aber verliert der Tod auf Grund der Auferstehung Jesu seine Macht. Dennoch nimmt das Wort des Paulus „Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15, 55) nichts von der natürlichen Bitterkeit des persönlichen Todes hinweg, den auch der Glaubende sterben muß.

Im folgenden gehen wir vor allem der Frage nach, wieweit das natürliche Vorkommen des menschlichen Todes nach der neutestamentlichen Botschaft in das christliche Glaubensverständnis und in unseren Glaubensvollzug zu integrieren ist, und welchen Anhalt wir am Neuen Testament haben, um von einem christlichen Sterben, also vom Sterben als Heilsvorgang sprechen zu können. Die Einheit und Tragfähigkeit des christlichen Todesverständnisses müßte sich ja gerade darin erweisen, daß es der christlichen Heilsbotschaft, die wesentlich eine Lebensbotschaft ist, nicht nur nicht widerspricht, sondern daß sie in ihr zentriert und sie auf ihre Weise noch einmal artikuliert. Was die christliche Botschaft an Heil anzubieten hat, muß sich gerade angesichts der Unausweichlichkeit des Todes, die niemand leugnen kann, besonders bewähren.

## **I. Die Allgemeinheit und die Unausweichlichkeit des Todes**

Nach katholischer Glaubenslehre sind alle Menschen auf Grund der Erbsünde dem Gesetz des Todes unterworfen, d. h. sie sterben nicht nur

---

\* Als Referat in den „Theologischen Arbeitswochen“ des Bistums Trier in St. Thomas im Sommer 1972 vorgetragen.



aus rein biologischer Notwendigkeit, sondern auf Grund eines sittlich-religiösen Versagens, das die ganze Menschheit von Anfang an durchzieht. Jeder Mensch wird in den erbsündlichen Zusammenhang der ganzen Menschheit hineingeboren, ohne sich ihm entziehen zu können. Die Erbsünde der Menschheit wird immer auch ansichtig in der persönlichen Sünde des einzelnen, und insofern ist der Tod die Folge nicht nur der Erbsünde, sondern auch der Einzelsünde.

Das ist, kurz zusammengefaßt, die überlieferte Lehre der Kirche zur Allgemeinheit des Todes. Grundlegend ist für sie die biblische Ansicht vom Zusammenhang von Sünde und Tod. Die Strafandrohung der Paradieseserzählung „wenn du davon ißt, mußt du sterben“ (Gen 2, 17; 3, 3) findet in der Botschaft des Paulus ihren Widerhall und erscheint hier als Folie seiner Erlösungsverkündigung: „Diejenigen, die solches tun (nämlich das, was mit dem vorhergehenden Lasterkatalog als allgemeine Sündhaftigkeit beschrieben wird), sind des Todes schuldig“ (Röm 1, 32). Klassische Bedeutung hat die Stelle Röm 5, 12 im Rahmen der Erbsündenlehre erlangt: „Gleichwie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, weil sie alle gesündigt haben —.“ Der Satz ist ein Anakoluth. Seine Vollendung wird in den folgenden Versen durch einen Zwischengedanken verzögert. Seine Wiederaufnahme und weitere Ausführung findet der Satz in V. 18: „Also: Wie es durch des *einen* Verfehlung für alle zur Verurteilung kam, so kommt es jetzt auch durch des *einen* Rechttat für alle Menschen zur Rechtfertigung, die Leben schafft.“ Die Sünde Adams wird damit nicht nur als Ursprung des menschlichen Unheils hingestellt; sie steht vielmehr in einem umfassenderen Zusammenhang. Ihr wird die überragende und überholende Heilstat Christi gegenübergestellt. Es ist nicht zu übersehen, daß Paulus den Zusammenhang von Sünde und Tod im Rahmen seiner *Erlösungs- und Rechtfertigungsverkündigung* zur Geltung bringt<sup>1</sup>.

Für den modernen Menschen bleiben hier freilich manche Fragen, die nicht auch schon von dieser Lehre im einzelnen beantwortet sind, vor die wir uns aber heute unausweichlich gestellt sehen. Wie verhält sich etwa diese theologische Begründung der Allgemeinheit des Todes zu der natürlichen Ansicht, daß der Tod lebensimmanent sei, daß es also kein Leben ohne Tod gibt, daß der Tod ein Naturvorgang ist, der immer auch für die Regeneration der Art sorgt, daß für ein Leben ohne natürlichen Tod auf dieser Erde überhaupt kein Raum ist? Solche Fragen und entsprechende Spekulationen etwa über eine hypothetische Beendigung des

---

<sup>1</sup> Vgl. K. Kertelge, Der Brief an die Römer (Geistl. Schriftlesung 6), Düsseldorf 1971, 105—113.

natürlichen Lebens bzw. über einen „Gestaltwechsel“ ohne Tod haben in einer aus dem Ganzen der Heiligen Schrift begründeten Theologie keinen eigentlichen Platz. Gegenüber allen Neigungen zu allzu vordergründigen Erklärungen muß hier vor allem festgehalten werden, daß Sünde und Tod, und nach Röm 5, 12 gerade der Tod, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Ausdruck bringen. Der Tod zeigt die Unheilssituation des Menschen als *allgemeine* Situation der Welt an. Im biblisch-urchristlichen Verständnis gilt der Tod also nicht nur als die Trennung von Seele und Leib, eine Vorstellung, die weniger die biblische Anthropologie als vielmehr einen sekundär abgeleiteten abendländischen Dichotomismus zur Voraussetzung hat. Der Tod wird vielmehr in der Heiligen Schrift zum Ausdruck des vom Menschen selbst in Frage gestellten Verhältnisses zu Gott als seinem Schöpfer. M. a. W.: „Tod“ ist vor allem ein theologischer Begriff, und was sich im Tode an biologischer oder soziologischer Naturnotwendigkeit vollzieht, wird durch die theologische Erfahrung des Menschen qualifiziert. Die Frage, warum hat der Mensch Angst vor seinem Tode, muß also letztlich zurückgeführt werden auf die Frage nach seinem Gottesverhältnis.

Dies führt uns zu einer weiteren Feststellung: Der Tod ist immer mehr als Schicksal. Er wird zwar als unausweichliches Verhängnis erfahren, das auf der ganzen Menschheit lastet, und insofern kann er als schicksalhaft angesehen werden. Aber der Tod ist auch die *Tat* des Menschen im Sinne des *actus humanus*<sup>2</sup>. D. h.: Der Tod ist „verdienter“ Tod, in ihm sammelt sich das gelebte Leben in einer letzten Verdichtung und Endgültigkeit. Der persönlich-sittliche Wert des Lebens zahlt sich also im Tode in einer letzten Verbindlichkeit aus, ganz gleich, wie bewußt oder unbewußt, wie verdient oder unverdient, wie früh oder spät man stirbt.

Von dieser Feststellung aus ergibt sich auch ein erster Hinweis auf ein sachgemäßes Verständnis des Todes Jesu. Auch *sein* Leben fällt unter das Gesetz des Todes. Aber er „verdient“ in seinem Leben paradoxerweise *den* Tod, durch den der Tod selbst überwunden wird. Tatsächlich läßt sich von der Überwindung des Todes nicht anders sprechen als im Blick auf den Tod Jesu. Daß diese Überwindung dann als Auferstehung von den Toten ansichtig wird, ist die Einsicht des Glaubens, der sich an Jesus bindet und in ihm Gott erkennt.

---

<sup>2</sup> Vgl. O. Semmelroth, Der Tod — wird er erlitten oder getan? Die Lehre von den letzten Dingen als christliche Interpretation des Todes, in: Theol. Akademie 9, Frankfurt 1972, 9—26; ferner Concilium 10 (1974) Heft 4 zum Thema „Sterben“, darin G. Greshake, Bemühungen um eine Theologie des Sterbens, ebda., S. 270—278, in Auseinandersetzung mit der „sogenannten Endentscheidungshypothese“.

## II. Der Tod Jesu und seine Lebensverheißung

### a) Jesu Wort zum Tod

Gott wird den Tod vernichten. Das ist prophetische Verheißung nach Jes 25, 8: „Vernichten wird er den Tod auf ewig. Und abwischen wird Gott, der Herr, die Tränen von jedem Antlitz und die Schmach seines Volkes von der ganzen Erde hinwegnehmen.“ Diese weitgespannte Erwartung, die sich unmittelbar auf „Gottes Herrlichkeitsoffenbarung“<sup>3</sup> richtet, hat in den Anschauungen des Judentums, besonders in der Apokalyptik, weitere Konkretionen gefunden<sup>4</sup>, etwa die von der Verschließung der Unterwelt und der Rückkehr der Seelen aus den „Vorratskammern“ (ApkBar 21, 22f.; 30, 2) oder von der Eröffnung des Paradieses und dem neuen Zugang zum Lebensbaum (4 Esr 8, 5 f.). Hier ist vor allem auch die Vorstellung von dem „kommenden Äon“ und dem „zukünftigen Leben“ zu nennen, die im Neuen Testament besonders bei Paulus ihren Niederschlag gefunden hat. Nicht zuletzt ist an die „Auferstehung der Toten“ zu erinnern, die in verschiedener Weise bereits im vorchristlichen Judentum als Ausdruck der Enderwartung bekannt ist, aber von Teilen des Judentums wie z. B. den Sadduzäern auch ausdrücklich abgelehnt wird<sup>5</sup>.

An diese Vorstellungen konnte die christliche Lebens- und Auferstehungsverkündigung anknüpfen. Aber in dieser Anknüpfung liegt zugleich auch die Grenze für die Tragweite der entsprechenden Vorstellungsinhalte in der christlichen Botschaft. Daher wird man bezüglich der einzelnen Vorstellungen vom Ende bzw. von der eschatologischen Über-

---

<sup>3</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II/III*, Stuttgart, Göttingen 1967, 356. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1966, 403, merkt besonders die Veränderung im alttestamentlichen Todesverständnis an dieser Stelle an. Ursprünglich war der Tod in Israel „kein letzter Feind, sondern ein Handeln Jahwes am Menschen. Auf dieser Linie bewegen sich die entscheidenden Aussagen Israels über den Tod und stehen damit in stärkstem Gegensatz zu jeder Form von Schicksalsglauben... Zu einer objektivierenden Verselbständigung des Todes als einer Jahwe und seinem Heilswerk feindlichen und deshalb von ihm zu vernichtenden Wirklichkeit kam es erst in der Apokalyptik (Jes 25, 7 f.; Test. Levi 18; IV. Esra 8, 53)“. Zur Bedeutung des Textes für die Entwicklung des Auferstehungsglaubens im Alten Testament vgl. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926 (Nachdruck Darmstadt 1970), 154 ff.

<sup>4</sup> Vgl. P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934 (Nachdruck Hildesheim 1966), 229-272: Das Schicksal der Toten; 359-368: Heil und Seligkeit.

<sup>5</sup> Vgl. im NT das Streitgespräch über die Auferstehungsfrage Mk 12, 18-27 Par. sowie Apg 23, 8.

windung des Todes vor allem nach dem christlich gemeinten Sachverhalt und nicht nach den Vorstellungsinhalten als solchen zu fragen haben, auch wenn wir als Menschen in der Beschreibung eines gemeinten Sachverhaltes immer auf Anschauung und Vorstellungsmodelle angewiesen bleiben. Die Vorläufigkeit und Hilfsfunktion solcher Modelle ist jedenfalls hinreichend zu beachten. Ihre wahre Bedeutung ergibt sich aus dem engeren und weiteren Kontext der jeweiligen Stelle, deren Erschließung eine exegetisch sachgemäße Behandlung erfordert.

Jesus trifft in seiner Zeit auf ganz bestimmte Endzeiterwartungen, ohne diese Erwartungen schlechthin zu bestätigen bzw. zu erfüllen. Was Jesus tut, hängt nicht einfach nur von den religiösen Erwartungen seiner Zeit oder früherer Zeiten ab, sondern von der Sendung durch Gott, wie er sie versteht und verkündet. Aber aus seinem gesamten Wirken und seiner Verkündigung läßt sich erkennen, daß er in bestimmter Weise die eschatologischen Anschauungen seiner Zeit geteilt hat. Hierzu gehört vor allem die Erwartung des Gerichtes. Das Endgericht, das nach den Evangelien mit der Ankunft des Menschensohnes anbricht, ist die Scheidung von Guten und Bösen, denen, die gerettet werden, und denen, die verloren gehen. Diese Scheidung findet im Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16, 19—31) offensichtlich bereits im Tode des einzelnen Menschen statt. Die hier vorausgesetzte Trennung von Geretteten und Verdammten erscheint als absolut (vgl. V. 26). Aber die ganze Beispielerzählung ist nicht auf ihren jüdischen Anschauungshintergrund hin auszulegen, gleichsam als Bestätigung der traditionellen Vergeltungslehre durch Jesus, sondern im Sinne Jesu<sup>6</sup> als Ruf zu rechtzeitiger Umkehr und Buße. Auch andere Stellen wie die Verheißung Jesu an den Schächer, „heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lk 23, 43), wird man nicht überbewerten. Zweifellos wird hier vorausgesetzt, daß der Tod nicht das letzte ist und daß es ein Leben nach dem Tode gibt. Aber die eigentliche Intention dieses Wortes gilt der Rettung des Sünders<sup>7</sup>. Damit

---

<sup>6</sup> Die Authentizität des Gleichnisses ist in der exegetischen Forschung umstritten. Man kann immerhin mit A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu II*, Tübingen 1910 (Nachdruck Darmstadt 1963), 638, zunächst einmal darauf hinweisen, daß das jüdische Kolorit der Erzählung noch kein hinreichender Grund ist, es deswegen (im Umfang von V. 19—26) Jesus abzusprechen. Aber auch, wenn die Frage der Authentizität aus anderen Gründen weitgehend offen bleiben muß, ist davon auszugehen, daß Jesus die eschatologischen Anschauungen dieses Gleichnisses gekannt und geteilt hat, ohne sie deswegen schon zu sanktionieren.

<sup>7</sup> Vgl. J. Jeremias: *ThWNT V* 768 f.: „Jesu Antwort . . . überbietet die Bitte (des Schächers), indem sie schon heute dem Schächer die Gemeinschaft mit Jesus im Paradiese verheißt. . . Im Zuspruch der Vergebung wird das ‚Dereinst‘ zum ‚Heute schon‘ der Vollendung.“



wird die Heilssendung Jesu, gerade im Blick auf seinen Tod, wirkungsvoll unterstrichen.

Diese beiden Beispiele lassen eine gewisse Individual-Eschatologie im Evangelium erkennen, die das persönliche Schicksal des einzelnen in seinem Tode entschieden sieht. Insgesamt bleiben solche Aspekte aber vereinzelt. Will man die Eschatologie Jesu angemessen zur Darstellung bringen, ist von der Mitte seiner Verkündigung auszugehen, die von der Reich-Gottes-Erwartung bestimmt wird. Von hier aus ist auch das Wort Jesu zum Problem des Todes zu gewinnen. Das Wort Jesu zum Tod liegt in seiner Reich-Gottes-Botschaft. Das bedeutet: Das von Jesus verkündete Reich Gottes ist in seiner Endgültigkeit, in der es offenbar werden soll, die Überwindung des Todes und die vollendete Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott<sup>8</sup>.

Die Überwindung des Todes ist somit in der Botschaft Jesu als Teilaspekt des erwarteten Gottesreiches anzusehen; insofern ist die Verheißung und ebenso Wirklichkeit, wie es das von Jesus verkündete Gottesreich ist, das in der Gegenwart schon zeichenhaft anbricht. Gerade die Totenerweckungswunder Jesu haben als zeichenhafte Ankündigung der Überwindung des Todes zu gelten<sup>9</sup>. Aber diese Zeichen sind vorläufig und vorübergehender Art. Anders verhält es sich mit der Auferstehung Jesu, in der die Überwindung des Todes nicht nur angekündigt, sondern auch realisiert wird, so daß sie zum eigentlichen Grund unserer Hoffnung werden kann. Aber dieser in der Auferstehung Jesu gegebene Grund unserer Hoffnung wird nur ergriffen und festgehalten im Blick auf seinen Tod. Denn in der Auferstehung Jesu wird das ausdrücklich, was eigentlich in seinem Tode geschehen ist. Die urchristlichen Zeugen arbeiten daher auch auf besondere Weise die theologische Intensität des Todes Jesu heraus.

---

<sup>8</sup> In besonderer Weise bringt das Johannesevangelium das Wort Jesu als Lebensverheißung zur Geltung. Die Verheißung des Lebens wird hier betont der sündigen Selbstverfallenheit des Menschen entgegen gestellt, die dem Tod eine hoffnungslose Abgründigkeit gibt. Der Glaubende hat daher im Glauben schon den Tod überwunden.

<sup>9</sup> Die Totenerweckungen in den Evangelien zeigen in besonders eindringlicher Form die Gegenwart des Eschaton im Wirken Jesu. Letztlich ist es Gott selbst, der in der Endzeit als Totenerwecker offenbar wird (vgl. Röm 4, 17), der sich als solcher in der Auferstehung Jesu zeigt und damit die endzeitliche Totenerweckung einleitet. Eben von dieser eschatologischen Heilszeit verkünden die Totenerweckungen Jesu, daß sie nahegekommen ist. Vgl. K. Ker-  
telge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23), München 1970, 116-120.

## b) Der Tod als geschichtlich-menschliche Erfahrung Jesu

Der Tod Jesu findet seine Erklärung nicht in seiner eigenen Sünde, sondern in der Sünde der anderen. Er stirbt seinen Tod wegen der Sünden der anderen, durch ihre Schuld. Die Passionsgeschichte ist auch eine Anklage derer, die an seinem Tod schuldig geworden sind, einschließlich der Jünger, die ihn im Stich lassen. Die Evangelien zeigen den *leidenden und sterbenden Jesus* in der letzten Einsamkeit eines sterbenden Menschen.

Jesus stirbt nicht als Held, der um die Tragik seines Untergangs weiß oder der sich seiner Berufung zum „Überleben“ bewußt ist. Jesus stirbt ohne Gloriele und ohne jede menschliche Erleichterung. Seine Todesangst am Ölberg ist menschliche Angst vor dem Tode, die nicht schlechthin durch sein Wissen vom guten Ausgang seines Leidens verdrängt wird, sondern die durchgestanden werden muß. Sein Todesschrei am Kreuz ist nicht der offene Siegeschrei dessen, der nach drei Tagen auferstehen wird, sondern nach Markus und Matthäus Ausdruck der Bitterkeit des Sterbens bis zur Gottverlassenheit: Mk 15, 34 (Parr Mt 17, 46)<sup>10</sup>. Auch wenn wir das Psalmwort 22, 2 im Munde des sterbenden Jesus als eine nachträgliche Artikulierung seines wortlosen Todesschreies zu verstehen haben, eine Artikulierung, die von Lukas und Johannes durch eine andere ersetzt wird, so drückt dieses Wort doch gültig aus, was Jesus in seinem Tode persönlich erfahren hat<sup>11</sup>. Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß Jesus an unserer Stelle steht, und zwar nicht zum Schein, sondern in unverkürzter menschlich-geschichtlicher Konkretheit<sup>12</sup>.

Jesus stirbt in einer letzten *Einsamkeit*, verlassen von seinen Anhängern, von dem Volk, das ihm zujubelte, von seinen Jüngern, die ihm bisher gefolgt waren, die ihn aber dann doch im Stiche ließen; einer verriet ihn, ein anderer verleugnete ihn. Verlassen und verstoßen von jeder menschlichen Hilfe, die sich gegenüber den jüdischen Hierarchen für ei-

---

<sup>10</sup> Vgl. H. Schützeichel, Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes, in: TrThZ 83 (1974) 1–16.

<sup>11</sup> Daß von einer wirklichen Gottverlassenheit Jesu am Kreuz zu sprechen ist, hängt nicht allein davon ab, wie sicher wir das Psalmwort als letztes Wort Jesu im streng historischen Sinne erweisen können, sondern vor allem davon, daß dieses Wort eine Grenzerfahrung ausspricht, die dem entspricht, was aus der urchristlichen Jesusüberlieferung insgesamt als Lebens- und Leidensweg Jesu zu eruieren ist.

<sup>12</sup> Hier zeigt sich eine sachliche Übereinstimmung zwischen der Darstellung des Sterbens Jesu und dem Lösegeldwort Mk 10, 45. Vgl. F. Büchsel: ThWNT IV 345.

nen Augenblick in dem Zögern des Pilatus noch anzubieten schien. Die menschliche Hilflosigkeit und Verlassenheit wird nun noch überhöht durch die letzte Erfahrung des Sterbenden, nämlich einer Verlassenheit von Gott selbst, die sich freilich bereits in der Gethsemane-Szene (Mk 14, 32—42) anmeldete. Dieser Grundton darf auch nicht dadurch abgeschwächt werden, daß man darauf hinweist, das Wort Ps 22, 2 sei doch nur der Anfang eines Psalmes, und offenkundig habe Jesus den ganzen Psalm hier rezitiert bzw. der ganze Psalm sei auf den Tod Jesu bezogen worden. Mit Ps 22, 2 betet der leidende Fromme im Angesichte seiner Feinde und Verächter zu Gott. Wenn dieses Wort hier der Todesschrei Jesu ist, so zeigt es gerade im Hinblick auf diesen Tod, der der Tod des Sohnes Gottes ist, eine bisher nicht geahnte Intensität. Es wird als letztes Wort Jesu im Markusevangelium zum *Offenbarungswort*. Die Offenbarung dieses Wortes aber ist nicht so sehr eine inhaltlich mitteilbare und auswertbare, etwa eine Offenbarung über die Heilsbedeutung des Todes Jesu, sondern eine Offenbarung, die noch einmal auf den Tod Jesu selbst als das eigentliche Offenbarungswort Gottes verweist. Der Tod ist Gottverlassenheit und letzte Bitterkeit, die nicht wegzudiskutieren ist, die ausgehalten werden muß, die nicht schon von vornherein in einer zukünftigen Verklärung aufgehoben und so verkürzt wird. Dieser Tod, der Tod des „Gottessohnes“ (Mk 15, 38), ist als der menschlich nicht verstehbare und nicht verstandene Tod das Offenbarungswort Gottes. Dieser Gott, der seinen Sohn sterben läßt, der ihn ausliefert „in die Hände der Menschen“ (Mk 9, 31), „in die Hände der Sünder“ (14, 41), ist der Gott Jesu. Zugleich mit der Erfahrung der Gottverlassenheit — das läßt sich hier ja nicht überhören — wird dieser Gott als „mein Gott“, als der Gott Jesu festgehalten.

Im Tode Jesu erfolgt Gottesoffenbarung. Wenn im Sinne Jesu von Gott zu sprechen ist, wenn von Gott *christlich* die Rede sein soll, dann ist vom Tode Jesu auszugehen. Im Tode Jesu erweist sich Gott nicht als der Nothelfer in allen menschlichen Schwächen und Bedürfnissen, sondern als der abwesende Gott, d. h. als der Gott, der nun gerade nicht vordergründig irdisch erfahren werden kann. Gott wird nur in Jesus, im Glauben an ihn ergriffen und „festgehalten“, eben als der Gott, der sich im Tode Jesu offenbart, der hier seine letzte Identität mit seinem Sohne Jesus zeigt, indem er selbst sterbend das Leben der Menschen wird<sup>13</sup>. Im Tode Jesu tritt Gott aus seiner Verborgenheit heraus, so daß jetzt der

<sup>13</sup> Vgl. R. Pesch, Zur Theologie des Todes, in: *Bibel und Leben* 10 (1969) 9—16; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. Über die dogmatische Möglichkeit und Berechtigung, etwa mit Moltmann vom Leiden und Sterben Gottes in der Leidensgeschichte Jesu zu sprechen, vgl. H. Schützeichel, a. a. O. 14—16.

Weg zu ihm als dem Gott des Lebens frei ist. Dies wird durch das Zerreißen des Tempelvorhangs angedeutet. Die Antwort auf solche Selbstoffenbarung Gottes im Tode Jesu wird sodann folgerichtig von einem Heiden gegeben, dem Hauptmann unter dem Kreuz, der erkennt, daß „dieser wahrhaft Sohn Gottes war“ (Mk 15, 38)<sup>14</sup>.

### c) *Der Tod Jesu und unser Tod*

Zur weiteren theologischen Entfaltung des Todes Jesu im Urchristentum gehört es, daß er als Versöhnungsgeschehen und als Stiftung des Neuen Bundes verstanden und interpretiert wird. Die einzelnen Stufen dieser Entwicklung können hier nicht mehr weiter aufgezeigt werden. Besonders die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnopfer Jesu hat in der Geschichte des Christentums das Verständnis vom Tode Jesu geprägt und bestimmt. Allerdings ist sie nicht die einzig mögliche und legitime Ausdeutung des Todes Jesu. Im Neuen Testament verwendet Paulus sie im Anschluß an bereits vorgegebene judenchristliche Tradition. Daneben bzw. damit verbunden interpretiert er den Tod Jesu vor allem als Ausdruck seines Gehorsams, durch den der Ungehorsam Adams aufgehoben und dadurch der Zugang zum Leben in und mit Gott neu eröffnet wird.

Der Tod Jesu hat also eröffnende Bedeutung. Indem die Menschen zum Glauben an Jesus gelangen, werden sie zu seinen Schicksalsgenossen. Ihr Heil ist der Tod Jesu und ihr eigenes Mitsterben mit ihm. Der Tod Jesu ist für sie zur neuen Möglichkeit geworden, die sie im Glauben ergreifen. In der Taufe stirbt der Glaubende jetzt schon mit Christus<sup>15</sup>, ohne daß ihm damit der Tod als natürliches Lebensende erspart bleibt. Aber das Mitsterben mit Christus in der Taufe zeigt ihm jetzt schon die im Tode Jesu aufgebrochene Lebensverheißung in verbindlicher Weise an. Das Leben des Glaubenden ist jetzt ein Leben für und mit Christus, und sein Sterben, das auch jetzt immer noch Sterben bleibt, ist ein Sterben für und mit Christus. „Denn leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir nun leben oder ob wir sterben, wir sind des Herrn“ (Röm 14, 8).

Jesus fordert von uns den Nachvollzug seines Lebens und Sterbens. Verstehen wir das Leben Jesu als seine durchgängige Lebenshingabe aus Liebe, so wird die Parallelität offenkundig. Leben in der Nachfolge Jesu bedeutet, auch mit ihm sterben. Wenn wir unser Leben nach dem Vor-

---

<sup>14</sup> „Sohn Gottes“ ist Jesus als der gehorsame Sohn, der den Willen des Vaters erfüllt, oder, wenn man im Hintergrund der Passionstheologie des Markusevangeliums Jes 53 sehen darf, als der leidende *Gottesknecht*.

<sup>15</sup> Vgl. Röm 6, 3–8.



bild Jesu als Lebenshingabe anzunehmen und zu vollziehen suchen, dann ist der Tod die letzte Aufgipfelung dieser unserer in der Nachfolge Jesu vollzogenen Lebenshingabe. Hier liegt der Grund für die relative Indifferenz des Apostels Paulus gegenüber dem Leben und Sterben. Beides ist für den Christen letztlich gleich, denn er gehört dem Herrn. Und im Herrn hat er seine Hoffnung auf Zukunft, auf die zukünftige Teilnahme am vollendeten Gottesreich, auf das Leben der „zukünftigen Welt“.

### III. Folgerungen

#### a) Eine Lehre vom „guten Tod“

Gibt es für den Christen so etwas wie eine *ars moriendi*, wie eine Methode des guten Todes? Die *ars moriendi* bestand für den Stoiker in der ἀπάθεια und ἀταραξία, im philosophisch eingeübten Seelenzustand der Affektlosigkeit. Die christliche Haltung gegenüber dem Tod ist jedoch nicht schlechthin eine geistig-religiös eingeübte Indifferenz angesichts der Unausweichlichkeit des Todes oder auf Grund der Erkenntnis von der Begrenztheit des gegenwärtigen Lebens und seiner bescheidenen Möglichkeiten. Das christliche Verhältnis zum Tode gründet sich auch nicht schlechthin auf das Wissen um das bessere Leben im Jenseits, so daß der Tod als Tor zum Leben seine Bitterkeit verlieren würde. Gewiß darf der Christ Hoffnung haben, die sich auf die Verheißung des ewigen Lebens gründet. Aber diese Hoffnung bestimmt unser Leben bis hin zum Tode eben als *Hoffnung*, d. h. als Offenheit auf die von Gott gewährte Zukunft. Die Hoffnung bedeutet Zuversicht und geduldige Erwartung. Aber die Hoffnung schließt nicht die Angst vor dem Tode aus. Sie bewahrt den Menschen vor der Resignation und der Verzweiflung und hilft ihm so, die Todesangst zu bestehen.

Gibt es also eine christliche „Kunst zu sterben“, etwa derart, daß man stets auf den Tod gefaßt ist und besonders das Alter als letzte Vorbereitung auf den Tod versteht und zu leben sucht? Tatsächlich gehört die *Stetserwartung* auch zur eschatologischen Haltung gegenüber dem von Jesus verheißenen Reich Gottes. Die *Stetserwartung* des Gottesreiches im Sinne Jesu vermag sich in der Erwartung des sicheren Todes noch einmal zu artikulieren. Ja, der Tod läßt die Ankunft des Gottesreiches für den einzelnen Menschen als besonders nahe erscheinen. Daher ist die von Jesus aufgerufene Erwartungshaltung auch gegenüber dem Tode angemessen. Aber dennoch ergibt sich hieraus keine *ars moriendi*.

Geht es um das gute Sterben, um die glückliche Vollendung unseres irdischen Lebens, insofern es von uns erwartet und vollzogen wird, dann

haben wir hierfür letztlich auf den Vorgang des Sterbens Jesu zu rekurrieren. Im engen Anschluß an das Sterben Jesu haben wir die Gewißheit eines guten Todes. Vermag der Mensch im Tode Jesu die Lebensverheißung, die Jesus selbst gegeben und an der er bis in den Tod festgehalten hat, zu erkennen und mit ihm daran, auch und gerade im Vollzug seines eigenen Sterbens, festzuhalten, dann hat er einen guten Tod.

#### *b) Verantwortung für das Leben*

Das christliche Verhalten gegenüber dem Tod ist alles andere als Gleichgültigkeit gegenüber dem jetzt gelebten Leben. Wir verstehen das Leben als Gabe Gottes, auch wenn dieses Leben grundsätzlich von der Erwartung des sicheren Todes gekennzeichnet ist. Für dieses uns gewährte Leben haben wir Verantwortung vor Gott zu tragen. Am Ende unseres Lebens werden wir von Gott zur Rechenschaft gezogen. Aber worin haben wir die Gewißheit eines gelungenen und gottwohlgefälligen Lebens? Diese Gewißheit können wir uns nicht leicht verschaffen, auch wenn wir als Christen um den Wert der Sühne Jesu für uns wissen. Wir vermögen die von uns geforderte Rechenschaft mit der Zuversicht abzulegen, in der wir dieses unser menschliches Leben geachtet und nach dem Willen Gottes liebend eingesetzt haben. Damit ist gesagt: Die Verantwortung für unser Leben tragen wir nicht erst am Ende ab, sondern schon im *Vollzug* dieses Lebens selbst. Dieses Leben als Gabe des Schöpfers an sein Geschöpf zu verstehen und es in der Haltung des von Jesus zum neuen Gehorsam befreiten Geschöpfes zu vollziehen, heißt Verantwortung tragen für das Leben.

# Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums

Von Professor Dr. Norbert Brox, Regensburg

Mit der vergleichenden Religionswissenschaft werden Magie und Aberglaube hier nicht als primitive oder archaische Formen von Religion verstanden, aus denen sublime, „reine“ Religion sich entwickelt, sondern als ständig drohende Dekadenz und als überall anwesende Perversion von Religion und auch von christlichem Glauben. Das bedeutet für das vorliegende Thema: Wenn das Vorkommen von Magie und Aberglaube (beide Begriffe können und müssen hier nicht strikt auseinander gehalten werden) an den Anfängen des Christentums in einem historischen Gang beobachtet werden, so kann das bereits auf der religionswissenschaftlichen Argumentationsebene — noch abgesehen von einer theologischen Beurteilung der Christentumsgeschichte — nicht heißen, daß es sich um typische Anfangsschwächen des Christentums handelt, die als ein historisch Anfänglich-Primitives und noch Unzulängliches dann bald abgetan und entwicklungsmäßig überholt wurden, sondern eher muß es heißen: Wo Magie und Aberglaube sich im christlichen Raum zeigen, da ist, wenn überhaupt Christentum, dieses allenfalls in „Anfängen“ vorhanden in dem Sinn, daß es in Formen depravierter Religion lebt, die „sachlich“ primitiv und unzulänglich und aus Gründen der Selbstidentität des Christentums fragwürdig sind — um welches Jahrhundert es sich auch handelt.

Wenn man es unternehmen will, eine verbreitete Vorstellung von der kirchlichen Frühzeit unter dem Aspekt der Realisation und Degeneration des Christentums zu formulieren, dann sieht sie im Hinblick auf das engere Thema dieses Artikels etwa so aus: Magie und Aberglaube gibt es an den Anfängen des Christentums, zumal in der (immerhin doch normativ gesetzten) Urgemeinde, nur ganz verschwindend sporadisch und bloß als Randerscheinung, also in marginalen Gruppierungen des frühen Christentums mit ketzerischer Ausrichtung. *Das Christentum, die Kirche* hat sich (abgesehen vielleicht von gezählten vulgären Fehlritten) davon frei gehalten. Vor allem die Kirchenführer und Kirchenväter, also die Bischöfe und Theologen, waren immun und organisierten mit Erfolg die Abwehr. — Das Ergebnis wird sich mit diesen Vermutungen nicht decken. Ich möchte zeigen, daß es auf Grund altkirchlicher Bedingungen und Atmosphäre begreiflicherweise anders war. Übrigens soll nicht nur über die früheste Zeit des Christentums berichtet werden, sondern exemplarische Auskünfte aus der gesamten altkirchlichen Epoche sollen einen breiteren Eindruck ermöglichen.

Aber beginnen wir mit dem *ersten Jahrhundert*. Die ältesten Quellen für frühchristlichen Glauben, für Gemeindemilieu und religiöse Vorstellungswelt sind die neutestamentlichen Schriften. Und tatsächlich enthalten sie etliche Zeugnisse für magische Denkmuster, was uns allerdings gewöhnlich entgeht, weil wir bei biblischen Texten auf anderes hinzuhören und zu achten und derlei zu überlesen gewöhnt sind. Es soll nicht der Schwerpunkt auf der neutestamentlichen Zeit liegen, aber sie soll auch nicht ganz unterschlagen werden, weil an ihr besonders eindrücklich bewußt werden kann, wie recht Anton Anwander hatte, als er schrieb, daß „die Kirche ... den Aberglauben der Zeiten in weitem Umfang geteilt“ hat<sup>1</sup>. Dies ist tatsächlich nicht nur hier und da vorgekommen, sondern — für die Alte Kirche jedenfalls — durchgängig nachzuweisen, und später dürfte es auch nie anders gewesen sein. Für die frühen Jahrhunderte möchte ich es dokumentieren und interpretieren.

Die ältesten christlichen Schriften überhaupt sind die Paulusbriefe. Bereits durch sie wissen wir um Phänomene, wie sie hier interessieren, beispielsweise um ein Tabu, das eine durch magisches Denken vermittelte Angst in einem Teil der Gemeinden begründete. Es gab damals eine ganze Reihe von Christen, die das Fleisch nicht zu essen wagten, das von Tieren für die heidnischen Tempelopfer stammte (Röm 14; 1 Kor 8; 10, 14 ff.). Sie hatten sogar Angst, unbewußt und ungewollt solches Fleisch zu genießen, wie es z. B. bei Einladungen in heidnischen Häusern vorkommen konnte. Daran sieht man, daß diese Angst nicht ethisch, sondern magisch motiviert war. Sie kommt aus der Vorstellung, die diese Christen — je nach ihrer Herkunft — sowohl aus dem Judentum als auch aus dem Heidentum mitbrachten<sup>2</sup>, daß ein für die Opfer bestimmtes Tier dem Einflußbereich der tatsächlich existierenden Götter oder Dämonen ausgesetzt ist, mit unreiner und bedrohlicher Kraft infiziert war und folglich für den Menschen bei jeder Berührung gefährlich wurde. Also ist es ein ganz massiver, geradezu materieller Dämonenglaube, auf den Paulus in christlichen Gemeinden trifft und Rücksicht zu nehmen von denen verlangt, die ihn überwunden haben (z. B. Röm 15, 1; 1 Kor 8, 9—13). Dieser magische Glaube war keine Sonderheit der Christen, sondern sie brachten ihn aus ihrer Welt mit, für die er eine religiöse Selbstverständlichkeit war.

Aus den Paulusbriefen sind noch weitere Tatsachen zu erkennen, die hierher gehören. Der in etlichen Kirchen weiterlebende Judaismus ist in

<sup>1</sup> A. Anwander, Wörterbuch der Religion, Würzburg 1962, 12.

<sup>2</sup> Vgl. E. von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder, Leipzig 1902, 27.



seinem Nomismus, d. h. in seiner Identifizierung der religiösen Wirklichkeit mit gesetzlicher Formel, mit Ritus und Normensystem zumindest sehr nahe bei der Magie: der Weg vor Gott nur über den sakral hypostasierten Buchstaben; Zugang zu Gott nur durch den „sakramentalen“ Ritus der Beschneidung; Begegnung mit Gott nur über Festkalender und rubrizierte Zeiten und Orte. Und wenn man ähnlich stichwortartig fortfahren will: Bestimmte Varianten der urchristlichen Naherwartung des Weltendes tragen in ihrem Begriff von Geschichtsablauf und vom Eingriff Gottes in die Geschichte doch dubiose Züge, die sich übrigens in den Endberechnungen der Kirchenväter im 2. und 3. Jahrhundert sowie in deren Erwartung und Beschreibung eines 1000jährigen Zwischenreiches und auch in den Identifizierungsversuchen bez. des Antichrist, der Vorliebe für apokalyptische Zahlen, dem Bild von der Geschichte als dem Vollzug der Rache Gottes an seinen Feinden und dergleichen fortsetzen.

In der korinthischen Kirche der Zeit des Paulus sind ferner ja auch die Sakramentsvorstellungen offenbar recht schillernd gewesen. Man ließ sich z. B. stellvertretend taufen für die lieben Toten, die ungetauft gestorben waren (1 Kor 15, 29), weil man anscheinend doch der Meinung war, diesen Toten durch den Ritus der Taufhandlung eine Kraft zuleiten zu können, die für ihr Heil unentbehrlich ist und ihnen sonst nicht gewährt werden kann. Außerdem gibt es dort Gruppen, die sich nach prominenten Missionaren benannten: „Ich gehöre zu Paulus“, „Ich zu Apolos“, „Ich zu Kephas“ (1 Kor 1, 10—17); und zwar meinten sie wohl in erster Linie ein besonderes Nahverhältnis zu diesen Größen auf Grund der Taufspendung. Sie leiteten aus dem Taufvollzug offenbar eine bleibende Bindung der Getauften an den individuellen Täufer ab, die so stark war, daß sie spalterische Folgen hatte. Eine ähnliche, nicht zuletzt alttestamentlich vermittelte Vorstellung kennen wir übrigens aus dem frühen Mittelalter, als man sich zum Täufer einen berühmten, charismatischen, begnadeten Mann aussuchte, weil dessen überlegene Kraft, die er mit der Taufe vermittelte, einen besonderen Schutz für Leib, Leben und Seele bedeutete und einen dauernden Segensfluß mit sich brachte<sup>3</sup>.

Von Paulus selbst ist in dieser Beziehung ja im übrigen Ähnliches zu berichten wie von seinen Gemeinden. Wenn er den Frauen ihren Kopfschleier im Gottesdienst verbindlich macht, weil sie auf Grund ihrer Schwäche eine apotropäische Schutzdecke gegen die gemeingefährlichen bzw. sogar sexuell begierigen Dämonen brauchen (1 Kor 11, 10), dann lie-

---

<sup>3</sup> A. Angenendt, Taufe und Politik im frühen Mittelalter: Frühmittelalterliche Studien 7 (1973), 143—168. Vergleichbares findet sich unter den altkirchlichen Entschuldigungsgründen für den Taufaufschub, z. B. Gregor Naz., Or. 40, 26 (PG 36, 396).

gen dem sichtlich magische Denkmuster voraus. Nicht anders, wenn nach Paulus der unangemessene Genuß der eucharistischen Speisen zur lebensbedrohenden Gefahr wird: Man „ißt und trinkt sich das Gericht“, man holt sich Krankheit und Tod (1 Kor 11, 29 f.) — ein fataler Schuld-Strafe-Nexus.

Ein Blick ins außerpaulinische Neue Testament vermehrt solche Beobachtungen. Das an ein Gottesurteil erinnernde Strafergericht an Ananias und Saphira, die Art und Weise der mitleidlosen<sup>4</sup> Schilderung seines verhängnisvollen Ablaufs, gehört sicherlich auch hierher (Apg 5, 1—11). Das Erschrecken vor der augenblicklich und blitzähnlich zuschlagenden Kraft Gottes charakterisiert die Szene. Das rächende Urteil schlägt zu im Wort des mit entsprechender Macht ausgestatteten Petrus<sup>5</sup>. — Bei der Heilung des Blindgeborenen durch Jesus im Johannesevangelium heißt es (9, 6): „Er spie auf die Erde, machte aus dem Speichel einen Brei, bestrich damit die Augen und sagte zu ihm: Geh und wasche dich im Teich Siloam . . . Da ging der fort und wusch sich und kam sehend zurück.“ In der johanneischen Redaktion hat das offenbar nichts mit Magie zu tun, aber m. E. zeigt es, zusammen mit den beiden ähnlichen Wunderbeschreibungen Mk 7, 33; 8, 23, wie man einmal in Jüngerkreisen Jesu Wunder erzählen konnte. Und es verwundert nicht, daß Jesus im 2. und 3. Jahrhundert von Christentumskritikern unter Hinweis auf diese Texte als Zauberer qualifiziert wurde.

Welche Vorstellung steht schließlich hinter Joh 13, 26 f.? In der Gesprächsszene nach der Fußwaschung wird Jesus nach dem Namen des Verräters gefragt und antwortet: „Es ist der, dem ich diesen Bissen eintauche und ihm zureiche. Und er nahm einen Bissen, tauchte ihn ein und reichte ihn Judas . . .“ So weit ist das zweifellos eine Kennzeichnung des gesuchten Verräters und nichts weiter als dessen Identifizierung. Was bedeutet aber die Fortsetzung: „Und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn“? Man scheint es hier mit der Idee des Unheilssakramentes zu tun zu haben, welches die Besessenheit auslöst.

Diese Hinweise zum Neuen Testament müssen genügen. Zur einen oder anderen der beigezogenen Stellen mag man anderer Meinung sein. Pauschal läßt sich aber doch kaum bestreiten, daß die fragmentarischen Quellen uns auch für die ersten Jahrzehnte des Christentums den Schatten magischer Reaktionen zeigen. Das würde in dem Augenblick überhaupt nicht mehr überraschend und verwunderlich anmuten, da der Hin-

---

<sup>4</sup> Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1968, 195, zu Apg 5, 10.

<sup>5</sup> Petrus beabsichtigt den Tod durch seine Worte: C. H. Rieu, *The Acts of the Apostles*, by Saint Luke, Baltimore 1957, 124.

tergrund der gleichzeitigen Religiosität aufgehellte würde, aus welcher die Menschen damals in die christlichen Gemeinden überwechselten und die eben die Möglichkeit anbot und auch begrenzte, von der Präsenz des Göttlichen in dieser Welt zu reden — auch wo sie christlich ausgelegt wurde.

## II.

Ich gehe zur *nachneutestamentlichen Epoche* über, in der man die Zeugnisse für Magie und Aberglauben wahrhaftig nicht mit der Lupe suchen muß. Um nun dabei nicht in den riesigen Dschungel der Ketzergeschichte zu geraten, begrenze ich die Mitteilungen strikt auf Auskünfte, die von den als kirchlich und orthodox eingeschätzten altkirchlichen Schriftstellern und von entsprechenden Synoden stammen und uns also wissen lassen, daß es in den von ihnen betreuten und umsorgten Kirchenprovinzen Aberglauben und magische Praktiken gab. Was in den sich auch christlich verstehenden übrigen Gruppen aufzuspüren wäre, ist noch ungleich mehr und bleibt also hier unbeachtet.

Weil Auswahl notwendig ist und Schwerpunkte gesetzt werden müssen, beginne ich im 3. Jahrhundert bei Origenes, denn bei ihm zeigt sich, daß inzwischen, während nämlich die Kirche zahlenmäßig beträchtlich stärker geworden ist, auch das Problem des Paganismus samt Magie, Zauberei und Aberglauben innerhalb der Kirchen mitgewachsen ist. Man müßte zuerst zeigen, was diesbezüglich in der damaligen Welt, gerade im 3. Jahrhundert nämlich, geläufig und attraktiv war an zwar oft philosophisch begründeter, trotzdem aber irrationaler Religiosität; an Vorliebe für Magie, Theurgie, Mantik; an abenteuerlichem Dämonenglauben samt den zugehörigen Praktiken, sich der Kräfte dieser Wesen zu erwehren oder zu vergewissern. Das Ganze hat damals wirklich bedenklichen Umfang und bedenkliche Formen.

Und auch Christen waren entsprechend bereit, auf diesen Wegen Zugang und Einfluß auf unsichtbare Kräfte zu suchen<sup>6</sup>. Aus den Predigten des Origenes gewinnt man einen Eindruck von Zahl und Entschlossenheit dieser Christen, die es mit Wahrsagerei und Magie hielten und die Astrologen konsultierten. Origenes sieht sie noch im Land der Chaldäer hocken statt im Land der Verheißung. Und er berichtet: Wie es im Aberglauben beispielsweise eine Sache des Horoskops ist, ob ein Mensch ehebrüchig oder treu ist, so ist es für einige bereits im Lauf der Sterne bedingt, ob jemand Christ wird: „*Iam quidam aestimant Christianos ex*

<sup>6</sup> Zum Folgenden G. Bardy, *Origène et la magie*: RechSR 18 (1928), 126—142.

*astrorum cursibus fieri.*“ Wer dem Schicksalsglauben und der Astrologie glaubt, sagt Origenes, dem gelten Gottes Drohungen gegen die Chaldäer (in Jer. hom. III, 4)<sup>7</sup>. Solche Leute, die aus den Sternenläufen Menschen-schicksale ableiten, den Vogelflug beobachten und ähnlichen, durch das Christentum abgetanen Praktiken nachgehen, bringen den Bannfluch von Jericho (Jos 6, 18) in die Kirche, beschmutzen das Lager des Herrn und sind Ursache für die Niederlage des Volkes Gottes (In Jesu Nave hom. VII, 4; vgl. V, 6)<sup>8</sup>.

Bei dieser Abwehr des Predigers geht es also nicht gegen eine innerchristliche Fehlentwicklung, sondern gegen das in die Gemeinden mitgebrachte und eingetragene Heidentum. Wir kennen durch Funde und Ausgrabungen Zauberpapyri und Zaubertäfelchen vor allem aus Ägypten, die mit ihren Formeln und Beschwörungen solchen Ermahnungen ihr Recht geben. Sogar durch ihren Wortlaut waren sie für Christen verführerisch, weil sie, wie alle attraktiven Namen, die aufzutreiben waren, so auch die jüdisch-biblischen Gottesbezeichnungen Jao, Jahwe, Sabaoth, Adonai, ferner Michael, Uriel, Raphael, die Patriarchennamen und selbst den Namen Jesus verwendeten — auch weit entfernt von aller Kontinuität mit jüdisch-christlicher Tradition<sup>9a</sup>. In häretischen, gnostischen Gruppen, zu denen die Abgrenzung ohnedies nie leicht war, kam man mit hemmungslosem Zauberbetrieb in Berührung. Und man muß bedenken, daß unter den vielen Christen nicht mit Aversion oder einer Sperre gegen diese ganze Welt des Aberglaubens gerechnet werden kann. Jedermann glaubt damals an Dämonen und ihren Einfluß auf den Lauf der individuellen und universalen Dinge. Die Philosophen redeten ausführlich davon, nicht etwa suspekten Gestalten. Die Juden kannten diese Dinge aus ihren Schriften, und die Christen mußten nur in den Evangelien lesen, um sich in ihren Neigungen und Überzeugungen bestätigt zu finden und

<sup>7</sup> GCS 33 (W. A. Baehrens), Leipzig 1925, 314.

<sup>8</sup> GCS 30 (W. A. Baehrens), Leipzig 1921, 331; Schr (A. Jaubert), Paris 1960, 204.

<sup>9a</sup> Diese Vorliebe der Magie für Formeln jüdischer Herkunft erklärt K. Treu, in: Kairos 15 (1973), 137 allgemein aus der „Faszination des exotischen, unverständlichen Wortes“, die dem Hebräischen in der Antike eignete, und insbesondere daraus, „daß die einzigartige Stellung des Gottesnamens in der jüdischen Religion, die besonderen Vorschriften für seine schriftliche Wiedergabe, in der magischen Denkweise leicht als Zeichen seiner besonderen Zauberkraft genommen werden konnten“, wie es Zauberpapyri, Gemmen und Amulette zahlreich belegen. Über die Rolle des Judentums im heidnischen und christlichen Zauberberaum M. Simon, Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire Romain (135—425), Paris 1948, 394—431; ferner L. Blau, Das altjüdische Zauberberaum, Straßburg 1898; einige Belege bei H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche 3, Berlin 1938, 40 f.



zu erkennen, daß ihr Meister diesen Dämonen den Kampf angesagt und die Abwehrkräfte sogar seinen Jüngern anvertraut hatte. Und das ist es, was man braucht: die Praktiken zum Schutz gegen die bösen, schädlichen Mächte; auch als Christ braucht man sie. Der Dämonenglaube als solcher gehört damals zu den ungebrochensten „Dogmen“ der Kirche. Origenes teilt ihn fraglos mit seiner Gemeinde, aber er verbietet die Magie und Astrologie, die im Zeitverständnis zum Dämonenglauben dazugehörten. Warum?

Durch diese Praktiken kommt man in Kontakt und Umgang mit den Dämonen. D. h.: Origenes steht selbst ganz massiv auf dem Boden des zeitgenössischen Sternen- und Dämonenglaubens. Er wehrt sich z. B. sehr entschieden gegen eine rationalistische Erklärung der Mondsucht, wie sie damals gegeben wurde: Nicht der Einfluß des Mondlichtes auf den Organismus, sondern die Kraft des Monddämons ist die Ursache. Der Glaube an die Dämonen ist sein Argument gegen die Magie.

Andererseits setzen sofort die Vorbehalte ein, wo sich das mit christlichen Vorstellungen allzu evident stößt. Origenes konzidiert gegenüber dem Heiden Kelsos, daß die Gestirne Naturerscheinungen prophezeien (wie Wetter, Ernten etc.), aber sie tun es in Auftrag und Abhängigkeit von Gott. Man darf sie also nicht anbeten, wie der Philosoph im 3. Jahrhundert es tut (c. Cels. V 12<sup>9</sup>). Vor allem läßt Origenes es nicht zu, daß durch derlei Vorstellungen von der Schicksalhaftigkeit die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen gegenstandslos wird. Um der Freiheit willen verwirft er das Schicksal der Astrologen, also die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen, Entscheidungen und Lebensläufe. Hier läßt Origenes keinen Kompromiß zu.

Aber er entscheidet so eben auf dem Hintergrund seines Glaubens an die Wirksamkeit der Magie. Zu viele Phänomene nötigen ihm diesen Glauben ab. Aus der Schrift (Ex 7) weiß er um die Zauberer in Ägypten. Er kann die Wirkung bestimmter Zauberei seiner Zeit nicht bezweifeln. Kinder, über die von Magiern ein Dämon herabgerufen wurde, beginnen zu prophezeien. Manche Kinder sind von bösen Geistern besessen. Es gibt Zauberlieder, mit denen die Heiden Schlangen einschläfern oder aus ihren Höhlen locken können, mit denen sie einen Tumor oder andere Gebrechen des Menschen heilen<sup>10</sup>. Es werden derart viele Dinge glaubwürdig erzählt, daß Origenes sich nicht imstande sieht, diese Wirkungen der Magie zu bezweifeln.

---

<sup>9</sup> GCS 3 (P. Koetschau), Leipzig 1899, 13; Schr 147 (M. Borret), Paris 1969, 44.

<sup>10</sup> Die Belege bei G. Bardy, 132 f.

Und er verteidigt sie sogar gegen Aristoteles und Epikur und erklärt die Magie zu einer seriösen Kunst, die nur von wenigen beherrscht wird (c. Cels. I 24<sup>11</sup>). Er begründet die Magie mit einer Theorie der Sprache und der Wortbedeutungen: Die Namen der Dinge sind mehr als Konvention und haben innere Beziehung zur Natur, zum Wesen der Dinge, welches mit ihnen also abgerufen werden kann. Es gibt wirksame Namen, wie sie die Weisen in Ägypten verwenden, die persischen Magier, die Brahmanen und Samanäer Indiens (c. Cels. I 24 f.). Und zu diesen Namen gehören gleichwertig die von den Hebräern gebrauchten: Sabaoth und Adonai u. a., die „nicht für beliebige und gewordene Dinge, sondern mit Rücksicht auf eine gewisse geheimnisvolle Theologie gebildet worden sind, die sich auf den Schöpfer des Weltalls bezieht“ (c. Cels. I 24). Und die Theorie lautet nun völlig zeitgemäß:

„Deshalb kann man auch diese Namen, wenn sie in dem mit ihnen fest verknüpften Zusammenhang ausgesprochen werden, und andere, die in ägyptischer Sprache verbreitet sind, bei einigen Dämonen, deren Macht sich nur auf diese Gebiete erstreckt, und andere in der Mundart der Perser bei anderen Geistesmächten, und so bei jedem Volk, zu bestimmten Bedürfnissen gebrauchen. Und so wird man finden, daß die Namen der auf Erden weilenden Dämonen, die verschiedene Orte zugeteilt erhalten haben, stets mit den Mundarten der betreffenden Orte und Völker Verwandtschaft aufweisen“ (I 24).

Mit diesen Namen kann man die Dämonen belangen, wenn man sie nur richtig verwendet. Noch ein Zitat: „Zu derselben Wissenschaft, die sich mit dem Namen befaßt, gehört auch der Name unseres Jesus, der vor aller Welt schon unzählige Dämonen aus den Seelen und Leibern ausgetrieben und seine wirksame Kraft an den Besessenen ausgeübt hat. — Ferner ist noch dies über das Kapitel von den Namen zu sagen. Die Leute, die den Gebrauch der Beschwörungen beherrschen, erzählen, daß dieselbe Beschwörungsformel in der eigenen Mundart ausgesprochen das bewirke, was sie verheiße, aber in irgendeine beliebige andere Mundart übertragen ihre Kraft, wie man sehen könne, verliere und unwirksam sei. Es liegt also nicht in den bloßen Bezeichnungen der Dinge, sondern in den Eigenschaften und Eigentümlichkeiten der Laute eine innere Kraft, die dieses oder jenes bewirkt“ (I 25). Das sind Anschauungen nicht aus einem vulgären Gemeindemilieu, sondern die des gebildeten christlichen Lehrers Origenes. Wenn man den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anruft, so ist das für Dämonen schrecklich. Übersetzt man die drei Patriarchennamen ins Griechische, verliert die Beschwörungsformel ihre

---

<sup>11</sup> GCS 2 (P. Koetschau), Leipzig 1899, 74f; Schr 132 (M. Borret), Paris 1967, 134—144.

ganze Kraft. Genau so ist es bei Adonai, Sabaoth, Israel etc. Die Magier verwenden sie oft. Fest steht für Origenes: Die biblischen Gottesnamen sind für die Dämonen fürchterlich und treiben sie in die Flucht.

Also verteidigt Origenes die Wirksamkeit magischer Formeln gegenüber Heiden, die sie leugnen. Und es ist deutlich zu erkennen und hier zu erwähnen, warum Origenes das tut: Er verteidigt hier das Christentum gegen den Vorwurf der Magie, der älter ist als Origenes. Die Christen als Scharlatane, als Betrüger und Zauberer — dieses Bild konnte trotz allen Zeitgeistes nicht stehenbleiben. Origenes argumentiert so, daß sich ein Unterschied ergibt zwischen den Exorzismen der Christen, mit denen sie die Dämonen verjagen, und den Zauberformeln, mit denen die Magier die Intervention derselben bösen Geister bewirken. Beides ist wirksam, es handelt sich aber um zwei verschiedene Dinge. Darum Origenes' Kritik an der vulgären Magie in der Kirche (s. o.), an Wahrsagerei und Zauberei jeder Art. Daß es christlichen Exorzismus, und zwar mit Erfolg, gibt, ist Origenes' Überzeugung. Trotz mancher mißbräuchlicher Phänomene sind die Formeln der Exorzisten (zum guten Teil übrigens einfache Leute) strikt von den magischen Zauberformeln zu unterscheiden: Die Christen können Besessene heilen „ohne alle Zauberei und Magie oder medizinische Behandlung, einzig und allein durch Gebet und einfache Beschwörungsformel (*ὁρκώσασιν ἀπλουστέρας*) (c. Cels. VII 4<sup>12</sup>). Hier stellt Origenes also der paganen „gelehrten“ Magie die christliche „Beschwörungsformel“, die jeder einfache Mensch beherrschen kann, gegenüber.

Ein anderes Mal unterscheidet er so: „Es ist klar, daß die Christen kein Zaubermittel gebrauchen, sondern den Namen Jesu zusammen mit anderen Worten ihres Glaubens nach der göttlichen Schrift“ (I 6<sup>13</sup>). Das scheint eine saubere Abgrenzung zu sein: hier Magie und Zauber, dort das Christentum mit seinem Jesusglauben. Wie aber, wenn die Wirksamkeit des Jesusnamens im selben Zusammenhang so erläutert wird: „Diese Mittel (sc. Anrufung des Namens Jesu zusammen mit der Verkündigung der Geschichten von ihm) haben oft bewirkt, daß die bösen Geister von den Besessenen ließen, besonders wenn die, welche sie anwenden, einen verständigen Sinn und einen echten Sinn haben. Der Name Jesu übt in dessen solche Gewalt über die bösen Geister aus, daß er manchmal diese Wirkung hat, auch wenn er von schlechten Menschen ausgesprochen wird“ (der „Fetisch“ Jesusname ist also allwirksam). Der angerufene Name genügt, es muß nichts hinzukommen, die Dämonen weichen.

Aber einen Unterschied streicht Origenes heraus: Wie schon Jesu Wunder nicht simpler Zauber waren, sondern die Menschen für die Er-

<sup>12</sup> GCS 3, 156; Schr 150 (M. Borret), Paris 1969, 20—22.

<sup>13</sup> GCS 2, 59; Schr 132, 92.

kenntnis der Wahrheit präparieren wollten, so wollen auch die christlichen Exorzismen moralischen Fortschritt in den Seelen bewirken und müssen nach diesem Resultat beurteilt werden, in welchem sich auch die göttliche Herkunft ihrer Kraft dokumentiert (c. Cels. I 68). Insgesamt verfolgt Origenes nicht die Frage der Unterscheidung zwischen Exorzismus und magischer Praxis. Er hat prinzipiell auch keinen Anlaß dazu. Denn magische Vorstellungen sind als solche ihm nicht zuwider. Das zeigt sich m. E. auch an folgendem.

Origenes macht die Erfahrung der sehr begrenzten Möglichkeiten der vielen Leute in der Kirche. Sie verstehen z. B. große Teile der Bibel ganz einfach nicht. Nun ist er der Meinung: Sie sollen sie trotzdem lesen, selbst wenn sie nichts verstehen. Diese Empfehlung begründet sich aus einem magisch zu nennenden Begriff von heiligem Text. Seine Argumentation: „In dieser Weise muß man auch von der heiligen Schrift glauben, daß sie für die Seele durchaus nützlich ist, auch wenn unser Verstand im Augenblick den Sinn nicht erfaßt, denn ... die guten Mächte/Kräfte (*virtutes*), die uns helfen, werden in diesen Reden (der Bibel) gestärkt und erquickt, die gegenteiligen erschaffen bei diesen Meditationen und werden vertrieben. Aber vielleicht sagt einer von (euch) Zuhörern: Das sagst du uns deshalb, um dich von der Pflicht der Texterläuterung zu dispensieren und um an dieser Stelle Schluß zu machen... Das sage ich aber nicht aus diesem Grund und nicht als Entschuldigung, sondern um zu zeigen: In den heiligen Schriften liegt eine Kraft (*vim quandam*), die für den Leser auch ohne Erklärung genügt“ (in Jesu Nave, hom. XX, 2<sup>14</sup>).

Origenes glaubt an die Magie und an die Wirksamkeit magischer Formeln. Eine philosophische Theorie über den Ursprung der Sprache und die Bedeutung der Namen erklärt ihm die Kraft der Formeln. Und weil die Dämonen wirklich Gewalt haben und in der Welt Wirksamkeit entfalten, können Menschen in der Tat in Beziehung zu ihnen gelangen und in ihren Einfluß geraten. Jesus hat das Mittel gegen sie in die Welt gebracht, ihre Herrschaft vernichtet. Die Christen rufen seinen Namen an und beherrschen so die bösen Mächte; und sie kommen zum Heil, indem sie gegen Versuchung und Herrschaft der Dämonen kämpfen. An diesem Punkt, d. h. wieder bei der Freiheit und Verantwortlichkeit der Menschen, bricht die magische Vorstellungskette ab, ohne aber ansonsten aufzuhören, ihre Rolle zu spielen.

---

<sup>14</sup> GCS 30, 420. Doch wohl eine Nuance zu harmlos die Interpretation bei G. Bary, 139: „Il ne s'agit pas ici de magie, mais de piété.“



### III.

Das gesamte Problem scheint im vierten Jahrhundert sowohl breiter als auch öffentlicher geworden zu sein und scheint für viele Christen ein gefährlich harmloses Gesicht gehabt zu haben: In der Reichskirche unter christlichen Kaisern muß man das Heidentum und seine Götter sowie seine Praktiken nicht mehr fürchten. Und unvermerkt macht sich alles mögliche Pagane in der Kirche bereit. Viele der Neuzugänge brachten es unbefangen mit. Wenigstens einiges davon soll erwähnt werden. Dabei beschränke ich mich wieder auf den internen Kirchenbereich und lasse zum Beispiel aus, mit welchen Motivationen und Maßnahmen die christlichen Kaiser auf den Bereich von Magie und Aberglauben reagierten, was sie davon zu unterbinden suchten und was sie unbehelligt ließen<sup>15</sup>. Ich übergehe, wie mit dem beginnenden 5. Jahrhundert die Bischöfe am Kontrollverfahren beteiligt wurden, indem sie als Zeugen von staatlichen Bücherverbrennungen<sup>16</sup> fungierten, und wie die kirchlichen Anschauungen über Häresien mit der staatlichen Abschaffung von Magie und Zauber verquickt wurden<sup>17</sup>.

Wenn der Eindruck aus den Quellen nicht trügt, dann hat aus dem gesamten heidnischen Magie- und Zauberbereich die Astrologie relativ wenig Resonanz im Christentum gefunden<sup>18</sup>. Die Astrologie war allgegenwärtig damals, aber die Alte Kirche hat hier keine Konzessionen gekannt und die Distanz erstaunlich erfolgreich durchhalten können. Für Johannes Chrysostomos z. B. sind es „die draußen“, also keine kirchlichen Christen, die er im Zusammenhang der Astrologie attackiert, um die Christen in seinen Kirchen vor den dämonischen Doktrinen dieser Leute zu warnen<sup>19</sup>.

Auf anderen Gebieten sah es allerdings anders aus. Das Christentum, das jetzt offiziell war und sich nach wie vor überwiegend aus ungebildeten

---

<sup>15</sup> Darüber etliches bei A. A. Barb, *The Survival of Magic Arts*, in: A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, 105 ff.

<sup>16</sup> Zu dieser Einrichtung W. Speyer, *Büchervernichtung*, in: *JbAC* 13 (1970), Münster 1971, (123-152) 129-135.

<sup>17</sup> A. A. Barb, 114.

<sup>18</sup> Diesen Eindruck vermittelt jedenfalls die Studie von U. Riedinger, *Die Heilige Schrift im Kampfe der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie*, Innsbruck 1957, bes. 156. 163. F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, dt. v. G. Gehrich, Leipzig 1910, 190-230, berichtet vom christlichen Widerstand gegen den Sternglauben.

<sup>19</sup> PG 50, 755.

Schichten rekrutierte, war mit dem massiven Aberglauben der vulgären Religiosität durchsetzt. Die Legionen der Dämonen lebten hier wie dort, und für die Christen zählten die vielen heidnischen Götter auch noch dazu<sup>20</sup>. Es war offen und unzweideutig von ihnen die Rede. Die Existenz solcher höllischen und himmlischen Mächte war fraglos, und man beschwor sie mit Hilfe der geläufigen magischen Künste.

Um viele Details wissen wir freilich durch den Widerstand, den diese Praktiken in der Kirche provozierten. So haben wir in dieser Epoche wieder und wieder in den Schriften der Kirchenväter sowie in den Canones der Synoden die schärfste Ablehnung der Gewohnheit unter Christen, Amulette zu tragen, mit denen man sich eben vor Dämonen geschützt glaubte und des Glücks versicherte. Es handelt sich darum, daß man Gegenstände am Leib trägt, die mit geheimnisvoller Macht geladen sind und apotropäisch wirken<sup>21</sup>. Dazu kann so gut wie alles dienen: die Darstellung von Gestirnen, von Tieren oder Körperteilen sowie Steine, Metalle, Glas, Bänder, Quasten, Münzen, Ringe, beschriebene Broschen, Täfelchen oder Zettel, und zwar beschrieben mit Zaubersprüchen und -sprüchen oder mit Götternamen o. ä. oder auch mit Zaubersymbolen versehen<sup>22</sup>.

Aber je öfter und schärfer das alles von den kirchlichen Instanzen verurteilt wurde, desto deutlicher ist es ein Zeugnis für die Vorliebe und Verbreitung unter Christen<sup>23</sup>. Eusebius z. B., Johannes Chrysostomos, Basilios, Augustinus und andere eifern sich gegen Zauber, Beschwörung, Mathematiker, Sterndeuter und: gegen die Herstellung und vor allem das Tragen von Amuletten durch Christen. Ein Beispiel aus Johannes Chrysostomos; er sieht in folgender Geschichte eine typische Bewährung des Christen gegenüber typischer Glaubensgefährdung: „Ein Kind erkrankte, und die Mutter hängte ihm keine Amulette um. Das wird ihr gleich dem Martyrium angerechnet (!); denn sie brachte ihren Sohn der Überzeugungstreue zum Opfer. Wenn nämlich jene Amulette auch nichts nützen, vielmehr eitler Trug und Possen sind, was tut das hier zur Sache? Es gab trotzdem Leute genug, die ihr einzureden suchten, daß dieselben wirklich helfen; und sie wollte ihr Kind lieber tot sehen, als heidnischen Götzendienst dulden... Denn der Gebrauch von Amuletten... ist und bleibt Götzendienst“ (Comm. in Col., hom. 8, 5). Johannes Chrysostomos droht: „Wenn jemand sich künftig dessen schuldig macht, den werde ich nicht mehr verschonen, mag er ein Amulett, einen Bannspruch oder sonst ein

---

<sup>20</sup> Vgl. A. A. Barb, 104 f.

<sup>21</sup> Siehe C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Chicago 1950.

<sup>22</sup> Siehe z. B. A. Bertholet (in Verbindung mit H. von Campenhausen), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1952, 25.

<sup>23</sup> Zum Folgenden vgl. F. Eckstein — J. H. Waszink, *Amulett*, in: *RAC I* (1950), (397—411) 407 f.

Zaubermittel anwenden.“<sup>24</sup> Wir erfahren auch noch einiges an Begleitumständen: Diejenigen, die die Amulette herstellen und an dem Vertrieb verdienen, suchen die Sache zu verharmlosen und zu rechtfertigen: „Wir rufen Gott an und tun weiter nichts.“ Chrysostomos ist unerbittlich, er verwirft diese und andere Ausreden. Sie versichern von der Alten, die im Krankheitsfall die Amulette bringt: „Sie ist eine gläubige Christin!“ Chrysostomos erwidert: Diese unvermeidliche Alte spielt auch da ihre Rolle, wo ihr den übrigen lächerlichen Aberglauben mit Asche, Ruß und Salz betreibt. — Wenn ein Kind stirbt, sagen sie: „Der böse Blick hat es getroffen.“ Man sagt: Es handelt sich nicht um Götzendienst, sondern um eine einfache Bannformel. Chrysostomos bleibt hart: Das gerade ist die List des Teufels: die Verharmlosung. Aber wir tun dabei einen Blick in das Milieu seiner Kirche, d. h. der Kirche in der Kaiserstadt Konstantinopel im 4. Jahrhundert. Andere Frauen gibt es, die ihren Kindern die Namen von Flüssen als Amulett umhängen und tausend andere Dinge versuchen. Es fällt auf, daß Johannes Chrysostomos vom Verzicht auf Amulette versichert, er werde „gleich dem Martyrium angerechnet“, und sich ganz Ähnliches, bis in die begleitenden Situationsbeschreibungen hinein, bei Augustinus findet: Auch hier kommt im Krankheitsfall ein „Weiblein“ (*muliercula aliqua*) oder ein Mann („sofern er die Bezeichnung Mann verdient“ angesichts seines verwerflichen Verrats am Glauben), die ihre Mittel der Gesundheitsbeterei anbieten; wer solchen Versuchungen, die wirklich Versuchungen waren, widersteht, ist für Augustin ein „*martyr in lecto*“ (*sermo* 286, 7)<sup>25</sup>.

Chrysostomos nennt die christliche Alternative: „Du bist eine Gläubige? So bekreuzige dich (*σφραγίσσον*), sprich: Dies ist die einzige Waffe, das einzige Heilmittel, das ich habe; ein anderes kenne ich nicht.“ In seiner Kirche war es also sicher ein beträchtlicher Prozentsatz an Christen, die Amulette und ähnliches trugen und sich ihnen anvertrauten. — Was Chrysostomos selbst betrifft, mag man bezüglich seines Hinweises auf das Kreuzzeichen als Heilmittel (ähnlich wie bei Origenes) fragen, ob nicht das bereits ebenfalls eine Art magischen Akts darstellt<sup>26</sup>. Angesichts sol-

<sup>24</sup> PG 62, 357 f.; Übers. durchweg nach BKV 45, 352—356.

<sup>25</sup> PL 38, 1300 f.

<sup>26</sup> P. Stockmeier, Glaube und Religion in der frühen Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1973, 113 f. zitiert den typischen Passus hom. 54, 4 in Mt (PG 58, 537) und beurteilt den Sachverhalt eindeutig: „Unbedenklich wird hier die theologische Heilsaussage über das Kreuz parallelisiert mit seiner irdischen Wirkmacht und so trotz aller Rückbindung an das Geschehen von Golgotha die Kreuzfrömmigkeit dem magischen Mißverständnis ausgesetzt. Gewiß lehnt der antiochenische Kirchenvater jeden Formalismus und religiösen Materialismus ab, er vermag aber durch die Betonung der Kreuzesmacht oft nur einen graduellen Unterschied gegenüber den Praktiken des Aberglaubens zu statuieren, so daß der Einfluß eines grobsinnlichen Mißverständnisses ständig akut bleibt.“

cher Bedenken muß allerdings wohl in der Tat gefragt werden, was in der damaligen Situation der kirchlichen Pastoral möglich und zielführend war: Ob die strenge Theorie nicht Kompromisse schließen mußte, um die Menschen dort zu erreichen, wo sie verwurzelt waren. Die schroffe Alternative hätte das wahrscheinlich nicht vermocht und nur als Affront gewirkt. Man konnte vielleicht nur mit einer Art „christlicher Magie“ Bewegung erzeugen von der paganen Magie weg<sup>27</sup>. Daß dies eine heikle Praxis ist, sieht jeder sofort. Jedenfalls hat es eine verbreitete „christliche Magie“ damals gegeben, denn um die Mitte des Jahrhunderts hat die Synode zu Laodikeia (c. 36) es für nötig gehalten, christlichen Klerikern zu verbieten, als Magier, Zauberer, Wahrsager oder Astrologen zu fungieren oder Amulette herzustellen. Die Träger von Amuletten sollen ausgeschlossen werden. Darin ist also ein kompletter innerkirchlicher Betrieb magischer und mantischer Natur bestätigt.

Darüber ist noch beträchtlich mehr bekannt. So blieb beispielsweise die apotropäische Bulla der Kinder, eine am Hals getragene Kapsel meist aus Edelmetall mit einem Amulett darin, auch christliche Sitte und wurde entsprechend mit christlichen Emblemen ausgezeichnet; die heidnischen Amulette darin wurden gegen christliche „Gegenstände“ (Märtyrerreliquien, Kreuzpartikel, Bibel-„Stücke“<sup>28</sup>, formelhafte Gebets- und Psalmenfragmente) ausgetauscht<sup>29</sup>. Genau so wurde von Christen das Enkolpion, ein Brustgehänge oder Anhänger mit zwar diversen Funktionen, speziell auch als Schutzamulett weitergetragen, also als prophylaktischer und apotropäischer Gegenstand gegen jede Art von Gefahren geschätzt<sup>30</sup>. — Die kirchliche Abwehr der Magie ist also von großen Sympathien für

---

<sup>27</sup> Ähnliche Überlegungen bei A. A. Barb, 107. Bei Augustinus, ep. 39, 9 (CSEL 34, Goldbacher, 119 f.), stößt man im Zusammenhang der *refrigeria* (s. u.) auf die Überlegung, daß diese durchaus bedenklichen Totenmähler aus psychologisch-pastoralen Gründen vorläufig zu gestatten gewesen seien, um einen zumutbaren Übergang vom Heidentum zum Christentum zu schaffen. Augustin sieht allerdings, um nun doch durchgreifen zu können, für seine eigene Zeit die Phase des statthaften Kompromisses als abgelaufen an. Im übrigen sind die von P. Stockmeier, 115 f., geäußerten Bedenken gegen Augustins konkrete Stellungnahmen voll berechtigt.

<sup>28</sup> Über ihre Verwendung auch E. von Dobschütz, *Charms and Amulets* (Christian), in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* III (1910), (413-430) 425.

<sup>29</sup> Siehe H. Gerstinger, Bulla, in: RAC II (1954), 800 f.

<sup>30</sup> Beschrieben von H. Gerstinger, Enkolpion, in: RAC V (1962), 322—332. Ebd. 325: „Der Gebrauch der Gehänge“ war „alt und allgemein“, die Bezeichnung als Enkolpion bürgerte sich dagegen erst im 8./9. Jahrhundert ein.



ihre Praktiken unter den Christen begleitet gewesen und ist niemals wirklich durchschlagend erfolgreich gewesen<sup>31</sup>.

Um Verständnis aufzubringen, sei noch einmal gesagt: Jedermann, auch der Gebildete (z. B. ein „Philosoph“ wie Jamblichos<sup>32</sup>, ein Rhetor von der Berühmtheit des Libanios) glaubte damals an die Magie und Theurgie; sie gehörte zum theosophischen System. Ausgenommen blieben nur ein paar Skeptiker und Agnostiker<sup>33</sup>. Auch alle christlichen Theologen glaubten an die Wirksamkeit der magischen Künste. Man hätte sich — das will beachtet sein — ohne diese Vorstellung auch vieles von dem in der Bibel Erzählten nicht verständlich machen können, angefangen etwa bei der Hexe von Endor (1 Sam 28, 3—25) bis hin zu Simon Magus (Apg 8). Aber im Unterschied zu den Philosophen verurteilten die Christen (aus zwar noch einmal vorwiegend magischen Gründen) die Magie, soweit sie in Verantwortlichkeit das kirchliche Leben kontrollierten. Wo aber, wie in den breiten Schichten, lediglich praktiziert wurde, da trug man weiter die aus dem Heidentum mitgebrachten Medaillen. Wo diese dann als eindeutig unmöglich denunziert wurden, fabrizierte man christlichen Ersatz<sup>34</sup>. Solche Amulette trugen dann nicht mehr die früheren Zeichen, sondern das Kreuzzeichen. Das Kreuz selber wird dann vom christlichen Volk häufig als Zauberkörper angesehen, wie es die verbotenen Amulette gewesen waren<sup>35</sup>. Man beschrieb es z. B. mit Zaubersprüchen wie dem berühmten „Abraxas“. Das Christus-Monogramm findet sich als Schutz- und Kraftzeichen auf Amuletten, die wir besitzen: also der Christusname als apotropäisches Medium. Die heidnischen Götternamen, Gebete und Zaubersprüche sind nicht mehr tragbar, folglich tauscht man sie gegen kräftige christliche Namen, Worte, Formeln und Texte aus, vor allem gegen Bibelstellen, die man auf Amulette schreibt (wie auch Engel-

---

<sup>31</sup> Zum Widerstand gegen die Magie sowie zur christlich vermittelten Magie und Dämonologie (z. B. deren Vereinbarung mit der Gottesvorstellung) und allgemein zum magischen Denken und Praktizieren im Christentum des ersten Jahrtausends und darüber hinaus findet man reiches Quellenmaterial bei E. von Dobschütz, *Charms and Amulets*; speziell für den synkretistischen Charakter dieses Phänomens der Christentumsgeschichte ist aufschlußreich J. Ficker, *Amulett*, in: *RE f. protest. Theol. u. Kirche* <sup>31</sup>I (1896), 467—476.

<sup>32</sup> Vgl. seine Charakterisierung durch J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 (Nachdruck Darmstadt 1972), 103—114.

<sup>33</sup> A. A. Barb, 115 f., hat auf die hier angedeuteten Hintergründe unseres Themas nachdrücklich hingewiesen.

<sup>34</sup> Vgl. F. Eckstein — J. H. Waszink, in: *RAC* I, 408 ff.

<sup>35</sup> Zur Verwendung des Kreuzes außer F. Eckstein — J. H. Waszink auch E. von Dobschütz, *Charms and Amulets*, 426 f. und J. Ficker, 473 f.

namen). Beliebte sind die Anfänge der vier Evangelien, die ja noch bis heute als liturgische Segensformeln rezitiert werden. Ein Amulett gegen böse Geister trägt den Anfang des „Vaterunser“ usw. Auch andere Bräuche gab es: Bei Fieber beispielsweise legte man sich das Evangelium unter den Kopf — aber zu solchen Dingen gleich mehr bei Augustinus, der auch diesen Brauch nennt und billigt. — Man fragt sich:

Was dachten sich die Christen bei all dem in einer Zeit und Epoche, in der die Abgrenzung gegen das Heidentum doch immerhin ein aktuelles Thema war? Es scheint mir, daß sie nicht den Boden der Magie zu verlassen suchten (es sicher auch nicht einfach konnten), sondern daß sie die „richtige“ Magie proklamierten, d. h. die Aufnahme von Beziehungen zu den wirklich heilvollen und überlegenen Mächten, eben mit dem wahren Gott, womit sie freilich auf dem Boden einer der paganen direkt vergleichbaren Religiosität verblieben. Und so trägt die Gegenüberstellung oft den Tenor des Überlegenheitsbeweises: Athanasios z. B. argumentiert gegen die heidnischen Amulette (oder Phylakterien), indem er an ihrer Stelle das Kreuz empfiehlt und die größere, durchschlagende Wirksamkeit dieses christlichen Gegen- oder Parallelstücks lobt: Vor dem Kreuzzeichen fürchten sich nicht nur alle Krankheiten, sondern es bebt vor ihnen die gesamte Schar der Dämonen<sup>36</sup>. Von den heidnischen Exemplaren brauchte man wohl für bzw. gegen jeden Dämon ein eigenes Amulett.

#### IV.

So wie die beiden Volksprediger Origenes und Chrysostomos ist auch Augustinus eine wichtige und interessante Quelle für dieses Thema, sofern sich die Zustände seiner Gemeinden in dem, was er schreibt, reichlich spiegeln.

---

<sup>36</sup> Frgm. *περί ἀπὸν* nach Cod. Reg. 1993 f. 317 (PG 26, 1320). Vgl. F. J. Dölger, *Antike und Christentum* 3, Münster 1932, 86-89 anlässlich dieses Textes: „Man mußte danach trachten, für die oft recht merkwürdigen Anhängsel der Antike einen Ersatz zu bieten. Er bot sich ganz ungezwungen in dem kreuzförmigen Schmuck, in dem Kreuz-Phylakterion... Wir sehen aus dieser Bewertung, wie es zum Ersatz der antik-heidnischen Amulette durch die Metallkreuzchen kommen mußte. Daß dies bereits um die Mitte des vierten Jahrhunderts geschah, beweist uns das Kreuz-Phylakterion der Makrina. Die Gefahr bestand, daß schließlich das Anhängerkreuzchen behandelt wurde wie ein antikes Amulett. Dies war dann der Fall, wenn man auf das Anhängerkreuzchen unverständliche, sinnlose Zauberformeln schrieb, wie sie im Heidentum der Antike üblich waren. Es ist da gewiß vieles im christlichen Volke geübt worden, was sich nicht gerade im Rahmen des Glaubens bewegte.“ Zur Sache der ganze Passus 81-100: „Das Anhängerkreuzchen als Phylakterion“; außerdem gab es das Kreuzzeichen sowie die Kreuz-Tätowierung (siehe ebd. 100 mit Verweis).

Einen der Hintergründe für das Problem macht Augustinus besonders deutlich: Die Konversion zum Christentum ist im 4. Jahrhundert häufig eine Sache des Massen-Trends geworden<sup>37</sup>. Wir kennen durch ihn die damalige Parole in Afrika, daß die Leute sagten: „Wenn der und der prominente Mann Christ würde, wer bliebe da noch Heide?“ (En. in Ps. 54, 13<sup>38</sup>). Augustinus nennt auch sehr direkt die menschlichen Rücksichten und Berechnungen, die bei Konversionen im Spiel sein konnten (z. B. de cat. rud. 17, 1<sup>39</sup>). D. h., daß die pagane Vergangenheit, die ja gleichzeitig ihre kulturelle und gesellschaftliche Gegenwart noch war, von den Menschen nicht einfach abgeschüttelt war, wenn sie sich zur Kirche zählten.

Augustin hat es massiv mit den Dämonen zu tun. Und man kann hier erfahren, wie die Christen ihren Glauben an solche Wesen einordneten: Gott als der Gute, Große und Höchste usw. ist zuständig für das ewige Leben und die Unsterblichkeit, die er geben wird; dagegen sind für den nicht unwichtigen, aber kleinen Betrieb des hiesigen, jetzigen Alltags die Dämonen da. Auf sie muß man deshalb genügend Aufmerksamkeit richten. Also begehen diese Afrikaner eine Menge Riten und Bräuche, um von den Dämonen etwa die rechte Frau oder Nachkommenschaft zu erlangen (En. in Ps. 34, sermo I 7), Brot, Wasser, Wein, Vieh und Geld zu bekommen (En. in Ps. 62, 7) — also alles, was das Herz „kurzfristig“ begehrt. Sie rufen auch die Namen der alten, je zuständigen Götter noch an: bei Seefahrt, Geburt, etc. — Augustin widerspricht: Gott ist für alles zuständig, niemand sonst. Und obwohl er nicht gern hat, daß um die Alltagsbelange des menschlichen Glücks gebetet wird, sagt er doch: „Der dich heilt, heilt auch dein Pferd, dein Schaf, und um zum geringsten zu kommen: deine Henne“ (In Joh. ev. tract. 34, 3<sup>40</sup>). Denn mit solchen Versicherungen muß Augustinus vorbeugen, daß die Christen „die wahre Religion auch nicht um der gegenwärtigen Nöte willen verlassen“ (de civ. dei V 23), durch die sie sich offenbar immer wieder zu den Schutzmitteln der alten Religion treiben lassen.

Mit der gezeichneten Religiosität meint Augustinus wirklich Christen, nicht Unschlüssige o. ä. Es scheint, daß sie das Christentum zu spirituali-

<sup>37</sup> J. Zellinger, Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag, München 1933, 9 ff., hat das Problem der frühchristlichen Magie richtigerweise in diese Zusammenhänge gestellt und die Schriften Augustins diesbezüglich durchmustert. Weiteres bei F. van der Meer, Augustinus als Seelsorger, Köln 1958, 77—88.

<sup>38</sup> PL 36, 637; CChr 39 (E. Dekkers — J. Fraipont), 1956, 666.

<sup>39</sup> CChr 46 (J. B. Bauer), 1969, 151.

<sup>40</sup> PL 35, 1652 f.; CChr 39 (R. Willems), 1954, 312. Detaillierte Belegangaben bei J. Zellinger, 38 f. Anm. 12 und 17.

stisch kennenlernten, als daß es ihnen alle ihre Bedürfnisse handfester Art mitabgedeckt hätte, für die ihre heidnischen Religionen sehr wohl die vielen Riten und Mittel und Sondergottheiten angeboten hatte. Für die Sonderhelfer und Fürbitter wird das Christentum dann auf die Dauer zwar selbst sorgen. Diese Christen borgten sie vorerst noch aus dem Heidentum.

Andere glaubten aber aus anderen Gründen an die Dämonen: aus Angst, mit ihnen ganz zu brechen, sc. aus Angst vor ihrer Rache gegen „Abtrünnige“ (z. B. En. in Ps. 26, sermo II 19). Augustin tat sich schwer, sie zu beruhigen, denn er glaubte ja selbst vorbehaltlos an diese Wesen<sup>41</sup>. Er beschreibt sie: geschaffene Geistwesen mit luftartigem Leib, Gegenspieler der Engel, den Menschen in allem überlegen; sie tun Dinge, die den Menschen als Wunder erscheinen; sie sind auf Schädigung aus, schicken Krankheiten und sind menschenfeindlich — wenn Gott das alles zuläßt. Diese letzte Bedingung bzw. Einschränkung war immer unkontrollierbar und ungewiß. Die Dämonen blieben folglich auch den Christen höchst unangenehm<sup>42</sup>.

Dieselbe Mentalität äußerte sich auch sehr anders: Aus Angst vor den Dämonen suchte man ihrem Einfluß pedantisch zu entgehen und meinte ständig, durch das Heidentum der Umwelt infiziert zu werden. Augustin wird von einem Publicola gefragt, wie er folgende und etliche weitere Gewissensfragen löst:

- Darf ein Christ wissentlich Wein und Getreide aus einem Lager beziehen, von dem die Dämonen ihren obligaten Anteil bekommen haben?
- Darf er Holz aus einem Wald kaufen, der einem Gott geweiht ist?
- Sind Früchte und Gemüse erlaubt aus Liegenschaften, die Tempeln und Priestern gehören?
- Darf er in einem Metzgerladen kaufen, in dem ihm möglicherweise Opferfleisch angeboten wird?
- Kann er aus einer Quelle trinken, in die ein Heide seine Götterspende gegossen hat? Und dergleichen mehr (ep. 46, 6—18<sup>43</sup>).

Augustin findet das alles doch recht kindisch und sagt es dem Publicola auch ironisch. Er macht es in seiner Antwort zu einer Sache der Intention statt des Tatbestandes. Intention und Optik (d. h. wie das Verhalten ausgelegt wird) ist entscheidend. Der Christ benützt ja auch das Sonnenlicht, obwohl es von Heiden ständig angebetet wird. Und wenn einer

---

<sup>41</sup> Siehe F. van der Meer, 88—97.

<sup>42</sup> Einzelheiten und Texte, auch zum Folgenden, wieder bei J. Zellinger, 12 ff.

<sup>43</sup> CSEL 34 II (A. Goldbacher), 1895, 126—128.



unwissend Opferfleisch ißt, dann ist das weder Sünde noch Befleckung. Augustin glaubt also nicht an die dämonische Verhexung solcher Speisen. Bei dieser nüchternen Beurteilung meint man, Augustins Einstellung zu kennen. Aber:

Wenn ihn Publicola, der Pedant, in seinem Fragenkatalog auch fragt, was ein Christ tun soll, der in einer unbewohnten Gegend vom Verhungern bedroht ist und dann einen Tempel und darin Eßbares findet, empfiehlt Augustin für den Fall, daß es sich mit Sicherheit um *idolothytum* handelt, Verzicht auf die idololatrischen Speisen und zieht den Hungertod vor (ep. 46, 11; 47, 6<sup>44</sup>). Und tatsächlich schreibt er anderswo: „Besser ist es, Hungers zu sterben, als von Götzenopfern zu essen“ (de bono coniug. 16, 18<sup>45</sup>). Im Zweifelsfall oder wenn man nicht um den Charakter der Speise weiß, soll man ohne Gewissensskrupel seinen Bedarf stillen.

Eine besondere pastorale Schwierigkeit war für Augustin der Volksaberglaube, der in seiner Kirche so derb und massiv war wie außerhalb. Der Widerstand war fast zwecklos. Immer wieder kommt in den Sündenlisten bei Augustin der Aberglaube vor. Besonders im Bereich von Krankheit und Heilung muß der Prediger die Christen überhaupt erst mühsam davon überzeugen, daß die beliebten Praktiken abergläubisch und unzulässig tatsächlich sind. Man übte sie als eine Art harmloser Volks- oder ergänzender Medizin über das hinaus, was die Ärzte (nicht) konnten. Das Irrationale spielt in Heilpraktiken ja zu jeder Zeit eine große Rolle. Sie gehen also heimlich zu Wahrsagern und Astrologen, lassen sich in Krankheiten helfen, lassen sich ihre Lebensdauer errechnen, bekommen bei Kopfweh Amulette um den Hals gehängt. Täglich sieht der Bischof diese Sachen. Um das christliche Publikum nicht zu verlieren, mischen die Geschäftemacher christliche Begriffe und Namen unter.

All das ließe sich weiter dokumentieren. Es war eine so breite Realität in den christlichen Gemeinden, daß Augustin in der Katechese für Taufbewerber einen Abschnitt für nötig hielt, in dem die Täuflinge darauf vorbereitet werden, daß sie in der Kirche auch das antreffen werden, ohne sich von solchem Milieu und Niveau irritieren oder gar infizieren lassen zu dürfen (vgl. de cat. rud. 7, 3; 25, 11. 14). Augustin erzählt von namentlichen Christen und ihren besonderen Amuletten, verurteilt das alles scharf und hält sie für Leute, die nur mit ihrem Leib die Kirche füllen, ohne sonst etwas in die Gemeinde einzubringen. Letztlich steht er aber machtlos und ratlos davor. Als ihn sein Freund Possidius fragt, was man denn da tun soll, sagt Augustin, man müsse schon froh sein, wenn sie das alles nur tun und nicht auch noch Propaganda dafür treiben.

---

<sup>44</sup> CSEL 34 II, 126 f. 136.

<sup>45</sup> CSEL 41 (J. Zycha), 1900, 211.

Dann fragt er allerdings: „Was soll mit ihnen geschehen, wenn sie sich fürchten, die Ohringe abzunehmen, sich aber nicht fürchten, den Leib Christi mit diesem Abzeichen des Teufels zu empfangen?“ Er hat keine Antwort auf diese Frage nach dem akuten Notstand in seiner Kirche (ep. 245, 1 f.).

Nach Augustins Zeugnis hat in Afrika auch die Astrologie breite Resonanz bei den Christen gehabt. Sie lassen sich z. B. für alles und jedes (Reiseantritt, Feldbestellung, Baubeginn, Geschäftsabschluß, Heirat, Zeugung der Nachkommen) den günstigen Termin berechnen: die antike Tagewählerei. Augustin greift hier nicht hart zu, hält das eher für Gewohnheit als für dezidierten Aberglauben und schätzt es nicht gravierend ein. Im *Encheiridion* 79 allerdings spricht er so davon, daß Paulus in Gal 4, 10 f. über die „Größe dieses Vergehens“ aufkläre. — Ärger ist es, wenn schuldig gewordene Christen auf das „*medicamentum confessionis*“ verzichten, weil sie die Verantwortung für ihre Straftaten den Geburtssternen zuweisen<sup>46</sup>.

Das alles sind schwere pastorale Probleme für Augustin. Ich möchte folgenden bezeichnenden Text nicht übergehen. Es wurde erwähnt, daß Augustin es billigte, wenn man bei Krankheit das Evangelien-Buch als Heilmittel benutzte. Er tat das in einer zwiespältigen Stimmung. Das Evangelium ist für die Not der Seele, nicht des Leibes — so Augustin. Er sah auch den abergläubischen Hintergrund, der es hätte verbieten müssen, das zuzulassen. Aber Augustin kennt seine Leute, und so stimmt er zu. Denn lieber sollen sie diesem Buch vertrauen als den Mitteln der Zauberer und Astrologen: „Wenn du bei Kopfweg das Evangelium dir aufs Haupt legst und nicht zum Amulett (*ligatura*) deine Zuflucht nimmst, so loben wir das. Denn dahin hat es die menschliche Schwäche gebracht und in dem Grad sind die Leute zu bedauern, die zu Amuletten flüchten, daß wir uns freuen beim Anblick eines Menschen, der, im Bett von Fieber und Schmerzen hin- und hergeworfen, seine Hoffnung einzig und allein auf das Evangelium setzt, das er sich auf den Kopf legt. Freilich nicht darüber freuen wir uns, daß das Evangelium für diesen Zweck gebraucht wird, sondern daß es den Amuletten vorgezogen wird“ (in Joh. ev. tr. 7, 12)<sup>47</sup>.

Man hört die Not Augustins heraus, richtig zu entscheiden. Man spürt, wie hart ihm der Kompromiß über die Lippen geht, wie das Verständnis für die Befangenheiten der Menschen den Kompromiß aber doch rechtfertigt.

---

<sup>46</sup> Zahlreiche Belege bei J. Zellinger, 43 Anm. 49.

<sup>47</sup> PL 35, 1443; CChr 39, 73.

Anderes wieder duldet er viel leichter, z. B. daß ein Christ Erde aus Palästina, dem heiligen Boden des Grabes Christi, als apotropäisches Mittel in seinem Schlafzimmer deponiert hatte (de civ. dei XXII, 8, 7). Aber im Fall des antiken Buchorakels, das die Christen jetzt statt mit den Klassikern mit der Bibel praktizierten, urteilt er ähnlich gequält wie oben: „Wenn Leute die Blätter des Evangeliums zu Orakelzwecken benützen, so ist mir das jedenfalls erwünschter, als daß sie sich bei Dämonen Rat holen. Doch mißfällt mir auch diese Gewohnheit“ (ep. 55, XX 37)<sup>48</sup>. Dagegen hat Augustin selbst einiges für das Los übrig. Bei menschlicher Unschlüssigkeit gibt es Gottes Willen kund<sup>49</sup>.

Wie der Bibel, so schrieben Augustins Christen auch der Taufe und der Eucharistie heilende Kraft zu. Man ließ Kinder taufen allein aus Gesundheitsgründen. Augustin selbst erzählt etliche Fälle von Krankenheilungen infolge der Taufe. Mit der Eucharistie geschah z. B. folgendes: Eine Mutter hat mit dem Brot einen Breiumschlag gemacht und ihr Kind so von einem (offenbar harmlosen) Augenleiden geheilt. Augustin berichtet das ohne Urteil, glaubt aber zweifelsohne an die Tatsächlichkeit (siehe ep. 98, 5; de civ. dei XXII 8; contra sec. Juliani resp. imperf. opus III 162)<sup>50</sup>.

Man kann noch viele Informationen aus Augustin zusammentragen; ich belasse es dabei. Nur möchte ich Augustin doch noch als Zeugen für einen weiteren wichtigen Komplex nennen, der mit dem Thema zu tun hat: für die damalige Märtyrer- und Gräberverehrung.

Die Popularität des Märtyrerkultes<sup>51</sup> liegt ganz eindeutig in der Überzeugung von den Wunderkräften begründet, mit denen der Ort und die Gebeine selbst versehen sind. Man wußte ja schnell die erstaunlichsten Wirkungen zu erzählen. Diese Gräber sind Orte, an denen Gott hilfsbereiter und der Himmel einfach nahe ist<sup>52</sup>. Als Theologe grenzt Augustin all dem gegenüber scharf ab, was den Märtyrern christlicherseits zusteht und wo im Kult das Heidentum daran beginnt.

In seltsamem Kontrast zu dieser Schärfe ist er aber gegenüber den Wundererzählungen selbst derart leichtgläubig, daß man nur staunt<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> CSEL 34 II, 212.

<sup>49</sup> J. Zellinger, 24 f.

<sup>50</sup> Andere Beispiele für Heilungen durch Sakramente bei E. v. Dobschütz, Charms and Amulets, 427.

<sup>51</sup> Zu Augustins differenziertem Urteil F. van der Meer, 489–492. 505–510.

<sup>52</sup> J. Zellinger, 51 ff.

<sup>53</sup> Zu Augustins Wunderglauben J. Zellinger, 52 ff.; davon abhängig F. van der Meer, 545–577.

Allerdings ist das — ohne Scherz — offenbar eine Alterserscheinung bei ihm gewesen. Als junger Mann kennt er keine Wunder mehr in der Gegenwart. Als 50jähriger kennt er dann Vorfälle, die an auswärtigen Gräbern geschehen sind und schreibt, im Glauben an diese Vorfälle: „Aber ist denn nicht auch Afrika voll von Leibern heiliger Märtyrer? Und doch wissen wir hier von keinem Ort, daß solche Dinge geschehen“ (ep. 78, 3)<sup>54</sup>. Ganz anders wieder 22 Jahre später: Augustin erzählt eine Fülle, nämlich die berühmten 25 Beispiele von Heilungen und Wundern, meist an afrikanischen Märtyrergräbern, vorwiegend aus neuerer Zeit (de civ. dei XXII, 8), nach Augustin (ebd. 8, 21) nur eine kleine Auswahl. Man muß sie nachlesen. Augustin lebt als Greis in einer ausgesprochenen Wunderwelt und widerruft seine jugendliche Fehlannonce bezüglich des Vorkommens solcher Dinge. Nichts, was von Märtyrern und ihren Gräbern erzählt wird, ist unglaublich. Sogar Totenerweckungen kommen vor und sind nicht einmal eine Seltenheit. Augustin glaubt sie alle. Ihm ist das alles apologetisch wichtig: Das Christentum war nicht nur, sondern ist eine Religion der Wunder; der gegenteilige heidnische Einwand trifft nicht zu.

In diesem Punkt hat der alte Augustin offenbar eine Vorliebe entwickelt, die ihn leichtgläubiger und interessierter daran gemacht hat als es seine Gemeinde war. Er beschwert sich, wie schlecht die Leute in der Kirche aufpassen, wenn die Wundermeldungen verlesen werden. Sie vergessen sie sofort und erzählen davon nicht einmal weiter (de civ. dei XXII 8, 1. 3—6).

Ganz anders, sc. sehr nüchtern steht Augustin zu einem anderen magischen Muster: Man drängte als Christ dazu, in der Nähe eines Märtyrergrabes beigesetzt zu werden. Dort war man, im „Kraftfeld“ des Märtyrers, gut aufgehoben<sup>55</sup>. Davon hält Augustin nichts. Der einzige Vorteil ist daran allenfalls für ihn, daß der Ort die Lebenden eher dazu bringt, für die Toten zu beten (de cura pro mortuis gerenda 1, 1 f.; 4, 6—5, 7).

In diesem Punkt will er die magisch-mechanischen Vorstellungen zerstören, wonach die Seele mit dem Leib und dessen Grab schicksalverbunden ist, wie das heidnisch gedacht wurde. — Außerdem hat Augustin sich auch um die Abschaffung der *refrigeria* bemüht, also der Totenmähler, die man im unmittelbaren Anschluß an heidnische Formen der Kontaktierung mit den Toten über Märtyrergräbern feierte; bezeichnend ist, daß Augustin die magischen Praktiken nicht durch Härte und Befehl zerschlagen will, sondern für Belehrung und Aufklärung der Leute plädiert

<sup>54</sup> CSEL 34 II, 335 f.

<sup>55</sup> F. van der Meer, 510—515.



(ep. 22, 5). Durch Überbietung und Einsicht müssen derlei Dinge vom Christentum bewältigt werden. Es überrascht dann, daß die (im Grunde allerdings längst vergessene) abergläubische Qualität dieses Brauchs durchaus nicht der primäre, sondern erst der zweite Grund für das Verbot darstellt. So jedenfalls sieht es nach Augustins Bericht (conf. VI 2) aus, wenn Ambrosius hauptsächlich der unmäßigen Trinkerei wegen diese Mähler in Mailand verboten hat: „Als sie (Monika) erfuhr, der hochberühmte Prediger und Vorsteher der Frömmigkeit habe das selbst denen verboten, welche mit nüchternem Maß feierten, damit den Trunkenbolden keinerlei Gelegenheit geboten würde, sich zu betrinken, und weil das gleichsam eine dem heidnischen Aberglauben ganz ähnliche Totenfeier sei...“<sup>56</sup> Immerhin bezeugt Augustin selbst die Lebendigkeit unchristlich-magischer Vorstellungen bei diesen Mählern im Volk (die Toten mit Speisen erquicken) (ep. 22, 6; en. in Ps. 48, 1, 15). Aber auch er nennt meistens vornweg den Mißbrauch zum Fressen und Saufen als Argument gegen die Totenmähler<sup>57</sup>.

Alles in allem sieht man ein unentschiedenes, befangenes Urteil bei Augustin selbst, ein eindeutiges praktisches Pro in seiner Kirche gegenüber Magie und Aberglauben.

## V.

Einige wenige Bemerkungen seien zur späteren Zeit angeschlossen, die das Bild nicht mehr verändern, aber repräsentativer machen. Das Konzil von Braga<sup>58</sup> hatte im Jahr 571 Anlaß, den Christen bestimmte Arten der Astrologie zu verbieten, vor allem die Sternenbeobachtung vor Beginn eines Hausbaues. Bezeichnender an dieser Synode ist aber, wie sie einen Kompromiß bzw. einen direkten Synkretismus programmiert hat. Es gab damals magische Riten in der Heilkunde: Wenn man Heilkräuter sammelte, sprach man beim Pflücken oder Zubereiten oder Anwenden magische Formeln, um die Wirkung zu steigern. Das wird hier verboten, bzw. exakter: Daran werden die paganen Formeln verboten, gerade nicht der Brauch selbst. Wenn man das Glaubensbekenntnis oder das „Vaterunser“ begleitend rezitiert, und wenn so also Gott als Schöpfer

<sup>56</sup> Interpretation durch J. Quasten, „Vetus Superstitio et Nova Religio“. The Problem of Refrigerium in the Ancient Church of Africa: HTR 33 (1940), 253—266; ferner F. van der Meer, 516—544.

<sup>57</sup> F. van der Meer, 534 f. 537.

<sup>58</sup> Siehe E. J. Jonkers, Die Konzile und einige Formen alten Volksglaubens im fünften und sechsten Jahrhundert: VigChr 22 (1968), 49—53.

und Herr dabei geehrt wird, hat alles seine Richtigkeit und gibt es nichts einzuwenden<sup>59</sup>.

Dasselbe Konzil zu Braga polemisiert gegen heidnische Neujahrsbräuche der Christen, ebenfalls das Konzil von Tours (567) und das von Auxerre (578). Dieses letzte verurteilt auch Leute, die bestimmte Felsen, Bäume oder Quellen verehren. Und es bezeugt noch etwas Interessantes: Man fertigte sich damals aus Holz einzelne Gliedmaßen an, um damit Krankheit und Unfall abzuwehren. Das Konzil unterband den Brauch, in anderen Punkten versuchte es allerdings auch eine verchristlichende Umbeugung.

Ich breche diese Darstellung von Begebenheiten, Milieu und Beurteilung des Aberglaubens in der Alten Kirche ab. Vielleicht hätte sich hier noch ein sehr anderer Problemkomplex aus der Alten Kirche eingefügt, doch ist nicht leicht zu entscheiden, ob man ihn gut unter dem Stichwort Aberglauben subsumieren kann. Ich meine das Faktum, daß es eine Depravierung des Christentums von Anfang an auch in der Form gibt, daß es zu einfach, nämlich unzulänglich simpel und vulgär verstanden wurde. Seit Paulus kennen wir die Stimmen von Theologen, die das beklagen und für unerträglich halten: ein zu naives, zurückgebliebenes und darin falsches, häretisches Christentum, ein verständnischwaches, einsichtsloses Glauben, ein mangelndes Bemühen um tieferes Eindringen in das wirklich Wesentliche des Christentums oder das glatte Unvermögen dazu<sup>60</sup>. Mir scheint, daß das zumindest ein mit dem Aberglauben verwandtes Problem darstellt. Und wenn dieser zu einfache Glaube unter den Aberglauben einbegriffen werden kann, was in dieser Version vorerst unkonventionell wäre, dann träfe man auch von dieser Seite her auf die Geschichte eines kontinuierlichen Aberglaubens innerhalb der Christentumsgeschichte.

---

<sup>59</sup> An solchen Stellen, die das Problem derart eklatant offenlegen, bewährt sich auch der Ansatz von P. Stockmeier, 111-117, den Sachverhalt in die Alternative von Glaube und Religion einzuordnen.

<sup>60</sup> Darüber N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems: Kairos 14 (1972), 161-187.

# Priestertum der Frau?

Kritische Anmerkungen zu einem jüngst erschienenen Buch

Die Arbeit von Frau Raming<sup>1</sup> ist eine leidenschaftliche Anklage gegen die Kirche und die Theologen, die angeblich gegen Gottes Willen die Frau von der Weihe und dem kirchlichen Amt fernhalten. Der Ausschluß der Frau von dem Ordo hat nach Meinung der Verfasserin in dem der Frau um ihres angeblichen Minderwertes auferlegten *status subiectionis* ihren Grund (S. 53). Frau Raming stellt eine Kausalkette: Geringschätzung der Frau — schlechte rechtliche Stellung — Ausschluß von der Ordination auf. Der Beweis für ihre grundlegende These ist ihr jedoch nicht gelungen. Nirgends zeigt sie schlüssig, daß eine gängige Auffassung über die Frau oder die unzulängliche Begründung einer die Frau von der Weihe fernhaltenden Norm diese selbst erzeugt hat. Überall liegt vielmehr gerade der umgekehrte Tatbestand vor: Man wußte sich an Wort und Beispiel des Herrn gebunden, und dazu suchte man eine Begründung. Diese entnahm man verschiedenen Quellen, u. a. auch zeitgenössischen Anschauungen. Das beschriebene Modell, das Frau Raming aufstellt, wird auch von der Religionsgeschichte nicht bestätigt. Diese liefert vielmehr den unumstößlichen Beweis: Weder ist Zulassung der Frau zum Priestertum gleichbedeutend mit Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit oder gar Gleichberechtigung noch ist Ausschluß der Frau vom Priestertum unverträglich mit Hochschätzung und Gleichwertigkeit<sup>2</sup>. Anders ausgedrückt: Der Ausschluß vom Priestertum schließt nicht eine Minderbewertung der Frau in sich. Andersartigkeit ist nicht Minderwertigkeit. Es ist daher unzutreffend, wenn sich die Verfasserin zu der Meinung versteigt, die Auffassung, die Frau sei um ihres Geschlechtes willen weiheunfähig, impliziere „das Urteil über den Minderwert der Frau als Mensch“, ja sei „mit diesem identisch“ (S. 116 A. 194). Sowohl die Religionsgeschichte im allgemeinen als auch die Geschichte des Christentums im besonderen lassen keinen Zweifel daran, daß das Geschlecht nicht den Wert eines

<sup>1</sup> Raming, Ida: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Juris Canonici. Köln-Wien: Böhlau-Verlag. 1973. XVIII/232 S. Brosch. 28,— DM.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. K. Kerényi, Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene (= *Albae Vigiliae* N. F. Heft XII), Zürich o. J. (1925); F. Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit: Eine heilige Kirche. Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft 21, 1939, 1—48; A. Bertholet, Weibliches Priestertum, in: Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft. Prof. Dr. R. Thurnwald zu seinem 80. Geburtstag gewidmet, Berlin 1950, 42—53; J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, 2. Auflage, Leipzig 1955; E. Neumann, Die große Mutter. Der Archetyp des großen Weiblichen, Zürich o. J. (1956).

Menschen vor Gott begründet. Begnadigung und Nähe zu Gott können bei Nichtgeweihten größer sein als bei Geweihten<sup>3</sup>. Methodisch ist zu der Beurteilung der Arbeit von Frau Raming folgendes zu bedenken. Die Frage nach der Weihefähigkeit der Frau ist primär eine dogmatische; sie kann mit rechtlichen Mitteln nicht zufriedenstellend beantwortet, muß vielmehr mit dogmatischer Methode gelöst werden. Die Verfasserin mag dies auch gefühlt haben, und deswegen hat sie vermutlich dem rechtshistorischen Corpus ihrer Arbeit einen dogmatischen Anhang hinzugefügt, der aber bei weitem nicht genügt, um ihre Studie als eine „rechtshistorisch-dogmatische“ zu bezeichnen. Der dogmatische Teil zählt 32 Seiten, und auch wenn man ihm die 35 Seiten des exegetischen Exkurses hinzurechnet, bleibt immer noch ein starkes Mißverhältnis zwischen diesen Ausführungen und den rechtshistorischen Darlegungen. Diese aber verweisen überall auf Schrift und Tradition. In dieser Hinsicht leidet die Untersuchung an einem grundlegenden Mangel. Gegen die Lehre der Kirche geht die Verfasserin mit (ihrer Auslegung) der Bibel, gegen unbequeme Stellen der Bibel mit dem Argument der Zeitbedingtheit dieser Stellen an. Zu ihren Ergebnissen kommt sie also allein durch die Übernahme der protestantischen Methode theologischer Arbeit. Damit allein schon ist das Urteil über ihre Ergebnisse gesprochen.

Was die Sachfrage betrifft, so ist richtig, daß der Grund für die Weiheunfähigkeit der Frau in c. 968 § 1 CIC nicht angegeben wird. Ebenso wenig wird gesagt, ob sie auf göttlichem oder menschlichem Recht beruht, wenn auch zu bedenken ist, daß c. 968 § 1 die *Gültigkeit* des Weiheempfanges an einen Naturtatbestand, das männliche Geschlecht, knüpft. Es existiert auch keine feierliche amtliche Erklärung des obersten kirchlichen Lehramtes, aus welchen Gründen die Frau nicht zu sakramentalen Weihen zugelassen werden kann. Tatsache ist nur, daß Frauen in der Kirche niemals zu Priestern geweiht wurden und daß das abweichende Verhalten mancher häretischer Gemeinschaften schärfster Kritik von seiten der Kirche begegnete<sup>4</sup>. Angesichts dieses Tatbestandes gewinnt die Antwort der Theologen auf die Frage, weshalb Frauen nicht zu sakramentalen Weihen zugelassen werden, gesteigerte Bedeutung. Die entscheidende Begründung für den Ausschluß der Frau von sakramentalen Weihen haben nun antike, mittelalterliche und moderne Autoren in seltener Einhelligkeit in dem Verhalten des Herrn gefunden, das sie als vorbildlich und verbindlich für die Kirche verstanden haben. Der Herr hat einerseits keine Frau unter die Zwölf aufgenommen; unter denen, die er zu zweit aussandte, um die Gottesherrschaft zu verkündigen, war ebenfalls keine Frau. Er hat andererseits die Frau zur

<sup>3</sup> Vgl. z. B. S. Elsner, Die deutsche Frauenwelt im Mittelalter (= Geschichtliche Jugend- und Volks-Bibliothek XXV, Bd.), Regensburg 1910; H. Finke, Die Frau im Mittelalter. Mit einem Kapitel „Die heiligen Frauen im Mittelalter“ von Dr. Lenné, Kempten, München 1913; A. M. Heiler, Die Mystikerin in der Kirche: Eine heilige Kirche 21, 1939, 88—112; M. Bernards, Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (= Forschungen zur Volkskunde Bd. 36/38), Köln, Graz 1955.

<sup>4</sup> Z. B.: Fr. Wiechert, Der Dienst der Frau außerhalb der Großkirche: Eine heilige Kirche 21, 1939, 129—139.



Nachfolge gerufen. In seiner Begleitung befinden sich Frauen<sup>5</sup>. Selbstverständlich soll damit nicht behauptet werden, das Verhalten des Herrn sei unmittelbar zwingend. Es läßt vielmehr an sich auch die Deutung zu, der Herr habe sich einfach seiner Umgebung angepaßt und an einen grundsätzlichen Ausschluß der Frau vom Priestertum nicht gedacht. Daß dies nicht der Fall ist, daß also diese Erklärung unrichtig ist, sagt uns nicht die private Exegese bestimmter neutestamentlicher Texte, sondern die amtliche Interpretation der Kirche, ihr Verständnis, das sie durch eine zweitausendjährige Praxis bekundet. Die einschlägigen Stellen des NT fallen mit ihrer an sich gegebenen Offenheit für verschiedene, gegensätzliche Interpretationen nicht aus dem Rahmen der übrigen Texte. Bei zahllosen Stellen der Heiligen Schrift gibt es voneinander abweichende Möglichkeiten der Erklärung. Daß eine, und nur eine, die richtige ist, verbürgt uns allein das unfehlbare Lehrwort der Kirche.

Daß die Urkirche den Herrn so verstanden hat, daß er Frauen von der Weihe ausgeschlossen wissen wollte, zeigt sich von Anfang an<sup>6</sup>. Bei der Ergänzung der Zwölf durch Nachwahl werden zwei männliche Kandidaten aufgestellt. Es gibt keine Frauen unter den Aposteln im weiteren Sinne, obwohl Frauen unter den ersten Zeugen des Auferstandenen waren. Die Nachfolger der Apostel sind nur Männer. Die Urchristenheit kennt wohl Frauen, die das Charisma der Prophetie besitzen. Niemals aber begegnen Frauen, die leitende Funktionen in der Gemeinde ausüben. In den ersten zwei Jahrhunderten gibt es auch keine eindeutigen Zeugnisse für das Bestehen eines weiblichen Diakonats. Über die Stellung, die der Apostel Paulus zu der Frau einnimmt, besteht unter den Exe-

---

<sup>5</sup> A. Adam, *Christus und die Frau*, 2. Auflage, Ettal 1954, 7—25.

<sup>6</sup> L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902; E. v. Goltz, *Der Dienst der Frau in der urchristlichen Kirche*, Potsdam 1914; H. Preisker, *Christentum und Ehe in den drei ersten Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt*, Berlin 1927; H. Borsinger, *Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche*. Jur. Diss. Zürich, Borna-Leipzig 1930; W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (= Neutestamentliche Forschungen. Zweite Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums 5. Heft), Gütersloh 1931; J. Haller, *Die Frauen des apostolischen Zeitalters*, Stuttgart 1936; P. Schaefer, *Der Dienst der Frau in der alten Kirche: Eine heilige Kirche* 21, 1939, 49—57; C. M. Mohr, *Die Frau im Lichte des Evangeliums*, Wien 1947; F. J. Leenhardt — F. Blanke, *Die Stellung der Frau im Neuen Testament und in der alten Kirche* (= Kirchliche Zeitfragen Heft 24), Zürich o. J. (1949); K. H. Rengstorff, *Mann und Frau im Urchristentum* (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften Heft 12), Köln, Opladen o. J. (1954), 7—52; J. A. Wahl, *The Exclusion of Woman from Holy Orders* (= The Catholic University of America, *Studies in Sacred Theology*, Second Series, n. 110), Washington 1959; J. Leopold, *Die Frau in der Antike und im Christentum*, Gütersloh 1962.

geten mitnichten Übereinstimmung<sup>7</sup>. Er erwähnte eine Reihe von Frauen, die ihm bei seiner Missionstätigkeit geholfen haben. Niemals aber duldet er Frauen im apostolischen Amt. Er hat Gal 3, 8 geschrieben, wonach in Christus zwar alle eins, aber nicht alle gleich sind.

Ebenso hat die alte Kirche in dem Verhalten Jesu gegenüber der Frau nicht eine zeitbedingte Anpassung, sondern ein verpflichtendes Gebot gesehen. Die Didaskalie kennt wohl Diakonissen; aber ihre Aufgaben sind allein die Sorge um weibliche Kranke und die Mithilfe bei der Taufe weiblicher Personen<sup>8</sup>. Die Apostolischen Konstitutionen beschränken den liturgischen Dienst der Diakonissen darauf, die Frauen in Empfang zu nehmen und bei der Taufe zu helfen, und erwähnen ausdrücklich, daß sie keines der Dinge tun, die Priester und Diakone verrichten<sup>9</sup>. Seit dem 4. Jahrhundert werden die Zeugnisse bezüglich der Diakonissen im Osten — Ägypten ausgenommen — zahlreicher. Die Diakonissen werden dort noch am Anfang des 4. Jahrhunderts nicht zum Klerus gerechnet, wohl aber vom Ende dieses Jahrhunderts an. Sie empfangen eine *Handauflegung*. Aber die Tatsache, daß auch jene Texte, die von einer „Ordination“ von Diakonissen sprechen, diese Frauen vom Dienst bei der Feier der Eucharistie ausschließen, sollte davor warnen, ihre „Ordination“ unbesehen mit der Ordination von Diakonen gleichzusetzen. Wenn neuerdings gesagt wird, daß die Diakonissen eine „Ordination“ empfangen „wie die anderen Kleriker“<sup>10</sup>, dann wird das zu Beweisende bereits vorausgesetzt. Denn das ist ja gerade die Frage, ob die „Ordination“ der Diakonissen<sup>11</sup> auf derselben Ebene steht wie jene der Diakone. Nichts in dem Gebet bei der „Ordination“ deutet darauf hin, daß hier, modern gesprochen, die Grenze überschritten wird, die das Sakramentale vom Sakrament trennt. Vielmehr deckt höchstwahrschein-

---

<sup>7</sup> Vgl. etwa die Aufstellung bei L. Hick, Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit (= Kirche und Volk Bd. V), Köln 1957, 91—99. Dazu: J. Jeremias, War Paulus Witwer?: ZNW 25, 1926, 310—312; W. Michaelis, Ehe und Charisma bei Paulus: Zeitschrift für systematische Theologie 5, 1927/28, 426—452; ders., Paulus und die Frauen (= Berner Münster-Vorträge 5), Bern 1931; G. Dellling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 56), Stuttgart 1931; E. Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung, Zürich, Frankfurt a. M. 1960.

<sup>8</sup> Zu den Diakonissen: A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (= Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 22. Supplementheft), Freiburg 1926; Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia collegit notis et prolegomenis instruxit Josephine Mayer, Bonn 1938; Fr. Wiechert, Die Geschichte der Diakonissenweihe: Eine heilige Kirche 21, 1939, 57—76.

<sup>9</sup> Ap. Konst. 8, 28, 4 (ed. Funk 530).

<sup>10</sup> R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne (= Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses. Section d'Histoire IV), Gembloux 1972, 107.

<sup>11</sup> Ap. Konst. 8, 19, 2 (ed. Funk 524).

lich derselbe Name verschiedene Sachen. Die Hinweise auf Maria<sup>12</sup> und die alttestamentlichen Prophetinnen<sup>13</sup> rücken die Diakonisse gerade nicht dem nahe bei dem Priestertum stehenden Diakon zur Seite. Die Anspielung auf die Wächterinnen an den Pforten des Tempels (Ex 38, 8; 1 Sam 2, 22) zeigt die Begrenzung der Funktion, für die die Diakonisse bestimmt ist. Ähnliches wie für die Apostolischen Konstitutionen hat für can. 15 des Konzils von Chalcedon zu gelten. Die Verwendung der Worte *Χειροτονισθαι* und *Χειροτονια* genügt nicht, um die „Ordination“ der Diakonisse der Weihe des Diakons gleichzusetzen. Der Wortgebrauch war zu jener Zeit durchaus schwankend und mitnichten eindeutig festgelegt. Aus ihm allein ist eine stringente Beweisführung nicht möglich. Im Westen hatten die Versuche, im 4. und 5. Jahrhundert den weiblichen Diakonat einzuführen, keinen Erfolg.

So ist das Bild, das die alte Kirche bietet, im ganzen von imponierender Geschlossenheit. Niemals üben Frauen das Lehramt aus. Es gibt keine Frauen, die die Taufe spenden, Notfälle vielleicht ausgenommen. Niemals bringen Frauen das eucharistische Opfer dar. Immer beruft man sich für diese Praxis darauf, daß Christus keine Frauen gesandt hat, um zu lehren, die Taufe zu spenden und die Eucharistie zu feiern. Die Kirche hielt sich nicht für berechtigt, von dem Beispiel des Herrn abzugehen; sie sah in ihm eine Schranke, die sie nicht überschreiten durfte. Auch das Lehrverbot des ersten Korintherbriefes wurde als Interpretation dessen verstanden, was der Herr getan und geboten hatte. Der Gedanke der Unterworfenheit der Frau unter den Mann, der aus dem Alten Testament entnommen wurde, hat bei der Begründung dieses Verbotes eine beträchtliche Rolle gespielt. Er ist auch zur Begründung des Ausschlusses der Frau von dem Priestertum herangezogen worden. Dazu kam der Gedanke des natürlichen Vorrangs des Mannes vor der Frau, den man aber ebenfalls dem AT, näherhin der Genesis, entnahm.

Dem Buch Frau Ramings ist eine merkwürdige Aufgeregtheit eigen. Klagen und Anklagen begegnen an vielen Stellen. Die in der Schrift ausgesprochenen Verdikte sind zahlreich. Mehrfach wird die Lage der Frau in der Kirche mit jener der Neger in den USA und der Sklaven verglichen. An grotesken Verzeichnungen der Lage fehlt es nicht. Aus dem Buch Frau Ramings erfahre ich z. B., was ich noch nie und nirgends im Laufe meiner seelsorglichen Tätigkeit gehört habe, daß „die ausschließliche Verwiesenheit der Frau auf den Mann“

<sup>12</sup> St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Freiburg i. Br. 1909; E. Krebs, Vom Opferdienst Unserer lieben Frau. Priestergedanken für den Mai: Theologie und Glaube 20, 1928, 344—349.

<sup>13</sup> H. Zschokke, Das Weib im Alten Testament, Wien 1883; Fr. Wilke, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament, Leipzig 1907; A. Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer, Münster i. W. 1914; G. Beer, Die soziale Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Tübingen 1919; J. Döllner, Das Weib im Alten Testament (= Biblische Zeitfragen N.F., Heft 7—9), Münster i. W. 1920; N. Peters, Die Frau im Alten Testament (= Religiöse Quellschriften Heft 38), Düsseldorf 1926.

im Bußsakrament „als im Grunde unzumutbare und diskriminierende Forderung empfunden“ werde (S. 53 A. 223). Entrüstung und Ehrgeiz sind indes kein Ersatz für durchschlagende Argumente. Ohne Frau Raming damit zu nahe treten zu wollen, sondern ganz allgemein festgestellt, habe ich den Eindruck, daß die Leichtigkeit, ja Selbstverständlichkeit, mit der manche Autoren heute die Möglichkeit, Frauen sakramentale Weihen zu erteilen, einzuräumen, mit der Höhe der Schwundstufe wächst, die der katholische Glaube, namentlich die kirchliche Lehre vom Priestertum, bei ihnen erreicht hat. Für wen es kein Priestertum im Sinne der kirchlichen Lehre, also vor allem des Tridentinums, mehr gibt, für den ist die „Ordination“ von Frauen verständlicherweise kein Problem mehr. An einer Stelle verrät die Verfasserin, daß sie darum weiß, wie sehr die heute hartnäckig gestellte Frage nach der Zulassung der Frau im kirchlichen Amt „mitbedingt“ ist „durch die gesellschaftliche Entwicklung“ (S. 151). Diese aber ist doch durch einen ungeheuerlichen Zerfall der Werte, namentlich der religiösen und sittlichen, gekennzeichnet. Es sind heute keine geistlichen Impulse, die derartige Wünsche hervortreiben. Wem es als Frau um Dienst an den Seelen zu tun ist, dem stehen in den Orden, in der Mission und in der Seelsorgshilfe unmeßbare Gelegenheiten zur Verfügung. Theresia Martin von Lisieux sah ihre Mission als Karmelitin darin, in sünnender und dienender Liebe für die Priester einzutreten, die das Evangelium verkünden, und dies dünkte ihr eine so gewaltige Aufgabe, daß sie sich damit in der Herzmitte der Kirche wußte<sup>14</sup>.

*Prof. Dr. Georg May, Mainz*

---

<sup>14</sup> Geschichte einer Seele. Selbstbiographie der hl. Theresia vom Kinde Jesu † 30. September 1897. Vollständige Volksausgabe, Kirnach-Villingen/Baden 1931, 94, 192, 206—211; Therese vom Kinde Jesu, Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text, Einsiedeln 1958, 198 f., 200 f., 265—269. Vgl. auch O. Schneider, Vom Priestertum der Frau, 2. Auflage, Wien 1937.



Hemmerle, Klaus: Untersuchungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1972. 136 S. Kart. Lam. 13,80 DM.

In dem vorliegenden Buch, dessen Titel an Guardinis „Unterscheidung des Christlichen“ erinnert, bietet der Geistliche Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sechs philosophisch-theologische Beiträge, die in phänomenologischer Methode, die in der Vorbemerkung erläutert wird, orientieren wollen über das unterscheidende Menschliche, Göttliche, Religiöse, Christliche und Politische. Der Schüler und Nachfolger von B. Welte wendet sich mit seinen Überlegungen an anspruchsvolle und geistig hell wache Leser.

H. Schützeichel, Trier

Gerken, Alexander: Theologie der Eucharistie. — München: Kösel-Verlag 1973. 260 S. Kart. 29,50 DM.

„Theologie der Eucharistie“ ist, wenn auch schon 1971 abgeschlossen, ein aktuelles und notwendiges Buch. Trugen schon die im Anschluß an E. Simons entfalteten „Kritischen Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie“ (A. Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung, Düsseldorf 1969) einen eindeutig pastoralen Akzent, so wird dieser in der vorliegenden Veröffentlichung, die der Verfasser selbst als Erprobung der damals skizzierten Prinzipien an einem konkreten Gegenstand verstehen möchte (vgl. 197 Anm. 59), eher noch verstärkt. Das Bestreben, angesichts der umfangreichen und komplizierten gegenwärtigen Debatte um Eucharistie, Opfercharakter, Realpräsenz, Interkommunion etc. eine Orientierungshilfe zu geben, bestimmt den Gang der Untersuchung.

Das gilt gerade auch für die ersten drei der Geschichte der Eucharistielehre gewidmeten Kapitel: Die biblische Grundlage — Die Wende vom Neuen Testament zur Anwendung der platonischen Bildtheologie — Die Wende von der antiken Bildtheologie zur mittelalterlichen Eucharistielehre und ihre Konsequenzen. Historisches Material wird nur soweit als notwendig entfalteter (der Verfasser kann sich auf eine Reihe von Detailuntersuchungen berufen), das Hauptinteresse gilt — wie im Begriff „Wende“ signalisiert — den geistesgeschichtlichen Umbrüchen. Wer ein Gespür für diese Wandlungen des Denkens entwickelt hat, wird diese Kapitel nicht ohne Spannung lesen, zumal wenn er daraus Erkenntnisse für unsere „Umbruchsituation“ gewinnen will. Manchem Fachmann werden die immer wieder eingeschobenen Reflexionen über Hermeneutik und Dogmengeschichte im allgemeinen als unnötige Häufung erscheinen — indes offenbaren die zahlreichen ökumenischen Gespräche gerade in dieser Frage selbst bei Theologen häufig einen erheblichen Informationsmangel. Desgleichen dürfte das ständige Hinweisen auf Notwendigkeit und Leistungsfähigkeit eines personalologischen Denkens, einer relationalen Ontologie (als Desiderat der heutigen Diskussion nochmals in einem eigenen Abschnitt, 199–210, problematisiert) nicht als übertrieben angesehen werden. In diesen Gedanken liegen zweifellos Engagement und Stärke des Verfassers, der dabei, oft in Anmerkungen (vgl. etwa die Anmerkungen 35/183, 43/186 f., 44/188, 67/201 f., 130/240 f.) eine erstaunliche Breite und Tiefe der Reflexion erkennen läßt. Sind solchermaßen die geschichtlichen Materialien und Bedingungen erfaßt, kann sich das 4. Kapitel ausführlich (auf etwa 100 der insgesamt 250 Seiten) „Unserer Aufgabe“ annehmen. Nach Schilderung der Problemlage setzt sich Gerken mit neueren Interpretationsversuchen (insbesondere mit Schoonenberg, Ratzinger, Welte und Schillebeeckx) auseinander, bevor er das oben erwähnte Desiderat eruiert und seinen eigenen Deutungsversuch vorträgt: Der erhöhte Herr hat die Vollmacht, seine Lebenshingabe an die Menschen auch in deren irdischer, leiblich-weltlicher Existenz zu vergegenwärtigen (220). Er ist Gastgeber, verwandelt so die menschliche Mahlgemeinschaft (212 ff.) und in ihr die Gaben als realisierende Zeichen („Transsignifikation“) der eigentlichen Gabe, seiner Hingabe am Kreuz (220 ff.). Der Opfercharakter rührt einzig von der kommemorativen Aktualpräsenz her, das Opfer der Kirche ist das existentielle Ja zur Erlösung (217). Die Kirche empfängt diese Stiftung und Sendung und vollzieht das Mahl im Auftrag und als Werkzeug Christi in der Kraft seines Geistes (212). Eucharistiefeier ist das Mahl der Kirche auf dem Weg (219), wobei immer zu beachten ist, daß der Glaube der Kirche als zwar konstitutives, jedoch nur antwortendes Moment dem christologischen untergeordnet ist (224).

In einem letzten Abschnitt werden sehr abgewogen einige ökumenische Fragen behandelt, die die Probleme richtig orten. So betont Gerken, daß die Verschiedenheit im Amtsverständnis ihre tieferen Wurzeln im unterschiedlichen Kirchenbegriff hat (234), er klärt

das Verhältnis von Taufe und Eucharistie (215 ff.) und setzt sich in vornehmer Weise mit dem Kirchen- und Amtsverständnis H. Klings auseinander, deren Wurzel ihm der „unterschwellige Objektivismus“ zu sein scheint, „der dazu führt, daß dogmengeschichtliche Vorgänge nicht als relational-absolut erscheinen können, sondern immer und notwendig als relativ-überholbar gelten“ (240). Freilich bleiben auch Fragen, so wenn zum Beispiel am Ende die These formuliert wird: „Die Wirkung des Sakraments ist aus seiner Zeichenhaftigkeit zu erschließen ... Daraus ergibt sich, daß man von der Eucharistie keine Wirkung der Einheit erwarten kann, wenn sie als Handlung keine durch das christliche Leben und Bekenntnis gedeckte, reale Einheit bezeichnen und ausdrücken kann“ (253). Gerken kann plausible Gründe vorbringen (leider sind die Ausführungen im letzten Kapitel hier und da ein wenig auseinandergerissen), die der weiteren Diskussion unübersehbare Wegzeichen setzen.

J. Hilberath, Mainz

Nicolai de Cusa: Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita a R. Haubst; Vol. XVI, 1: Sermones. — Hamburg: Felix Meiner, 1970 und 1973. Fasc. 1: S. 1–72; brosch. 56,— DM. Fasc. 2: S. 73–220; brosch. 174,— DM.

Die bisher nur zum Teil gedruckten lateinischen Predigten des Cusanus werden jetzt vollständig und kritisch von Rudolf Haubst ediert. Im Titel nennt er seine unermüdlichen Mitarbeiter: P. Martinus Bodewig OFM und Werner Krämer. Über die zeitliche Reihenfolge der cusanischen Predigten hat Haubst eine andere Meinung als der vor einigen Jahren verstorbene Mediävist Josef Koch. 10 Predigten liegen jetzt vor. Die erste wurde in einer Vorform 1428, in vollendeter Gestalt 1430, die anderen 1431 gehalten, alle vor Klerikern und wahrscheinlich in Koblenz.

Die handschriftliche Grundlage sind das im Cusanusstift aufbewahrte Autograph und noch einige Abschriften. Die vorliegende Edition ist zunächst ein Meisterwerk in der Wiedergabe des handschriftlichen Befundes. Korrekturbedürftige Stellen, sinnngemäße Ergänzungen oder Tilgungen und unlesbare Wörter und spätere Zusätze des Cusanus und Lesungen in anderen Ausgaben: all das ist vermerkt.

Unter diesem „textkritischen Apparat“ ist der „quellenanalytische Apparat“ angebracht. Wer ihn durchblättern muß immer wieder staunen über die Belesenheit des Cusanus und über den Spürsinn der Editoren. Cusanus war wie fast alle theologischen Autoren des Mittelalters mit der Bibel vertraut. Neben den von Cusanus selbst angegebenen Bibelstellen haben die Editoren noch zahlreiche Anspielungen wahrgenommen. Oft wurden die Bibelglossen herangezogen. Auch manchen Ausspruch früherer Autoren, vielleicht noch mehr als die Editoren gemerkt haben, hat Cusanus aus ihnen entnehmen können. Immerhin lassen sich über 80 Autorennamen in diesen 10 Predigten zählen. Derselbe Autorennamen taucht ferner oft mit mehreren Werken, auch mit Pseudonymen auf. Im einzelnen ist zum Beispiel Joh. Eriugena (der Zusatzname Scotus ist nicht angebracht) dem Cusaner bekannt gewesen. Bei Moses Maimonides sind sogar die Textunterschiede zu den bis jetzt gedruckten Übersetzungen vermerkt. Von Eusebius Caes. hatte Cusanus schon die Übertragung des Georg von Trapezunt vor sich und versah sie mit Anmerkungen, wie sein im Cusanusstift aufbewahrtes Exemplar zeigt. Bei Abaelard ist auf eine Handschrift hingewiesen, die im Kapuzinerkloster von Ehrenbreitstein liegt. Eigenhändige Bemerkungen des Cusanus stehen in dem Cueser Codex des von Nikolaus hochgeschätzten Raymundus Lullus. Zeitgenossen des Cusanus waren Heymericus de Campo und der in einer Münchener Handschrift zugängliche Nikolaus de Jawor. Der in Padua graduierte Jurist Nikolaus von Cues ist im weltlichen und kanonischen Recht gut bewandert, wie seine Begründungen aus dem Corpus iuris civilis und den damaligen Kirchenrechtsammlungen zeigen. Die von Cusanus angeführten Glaubensentscheidungen von Constantinopel 381, Ephesus 431 und Chalkedon werden (leider) nicht nach den Acta Conciliorum Oecumenicorum verifiziert. Auch bei dem dogmatischen Brief des Gregor von Nazianz an Kledonius wäre ein Hinweis auf diese Sammlung angebracht gewesen. Als Prediger bewertet Cusanus Apokryphen, besonders bei der Predigt über die assumptio der Gottesmutter. Hier leuchten die Kenntnisse auf, die P. Martin Bodewig der Schule von Karl Balz, dem Editor der Werke des Duns Scotus, zu verdanken hat (Karl Binder hat die Verdienste dieses Forschers kürzlich durch einen Beitrag zu dessen Festschrift und in anderen Veröffentlichungen gewürdigt). Cusanus schöpft in seinen Predigten aus den Vitae patrum und aus der mittelalterlichen Vita Christi des Ludolphus Saxo. Er verschmäht nicht, aus der Legenda aurea des Jacobus de Voragine wie aus den angeblichen Offenbarungen der hl. Birgitta zu zitieren. Er kennt sich aus im religiösen und abergläubischen Brauchtum seiner Zeit. Es ist fast selbstverständlich, daß Texte aus der damaligen Liturgie

vom Prediger den Hörern dargeboten wurden, wobei Balthasar Fischer manches beige-steuert hat. Daß die Verweise auf das Missale und Breviarium sich auf die durch Pius V. neu geordneten Bücher beziehen, war den Editoren selbstverständlich, wird es aber einer späteren Generation nicht mehr sein. Gewissenhaft vermerken die Editoren auch zuwei-len, daß sie Fundorte nicht verifizieren konnten (p: 76.125.129.138).

Sehr zu begrüßen ist auf vielen Seiten ein 3. „Apparat“; in ihm sind Parallelen zu anderen Schriften des Cusaners und auch Werke, die dem Verständnis damaliger Predigt-weise, wie zum Beispiel dialogischer Predigten, dienen, angegeben. Unter anderem sei erwähnt, was Cusanus über den Namen „Gott“, sogar im slavischen, tartarischen, arabi-schen und aethiopischen Idiom seinen Hörern vorsetzte, oder was Wolfgang Jungandreas zu einem moselfränkischen Sprichwort beisteuert. Die Zuweisungen einzelner Angaben an den 2. oder 3. Apparat war freilich manchmal fraglich.

Der schwierige Druck ist sehr sorgfältig und fast fehlerlos. Das Satzbild ist trotz aller notwendigen Numerierungen von vorbildlicher Schönheit. Der Verlag Felix Meiner hat auch mit diesen beiden Faszikeln sich ein Denkmal gesetzt.

I. Backes, Trier

Bröcker, Werner: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert. Dargestellt am „Materialisten“ Karl Vogt (1817–1895). (Münsterische Beiträge zur Theologie 35). — Münster: Aschendorff 1973. 260 S. Kart. 44,—DM.

Der Zoologe und Physiologe Karl Vogt ist bekannt als Materialist, der mit naturwissen-schaftlichen Argumenten das Christentum bekämpfte. Die vorliegende Arbeit, die eine von H. Dolch (Bonn) betreute Habilitationsschrift darstellt, deckt die eigentlichen Motive der kirchen- und religionsfeindlichen Einstellung Vogts auf. Vogt vertrat den politischen und individuellen Liberalismus, der ihm durch das engere und weitere Elternhaus und durch den freundschaftlichen Umgang mit Berufsrevolutionären vermittelt wurde, und lehnte alle autoritären Herrschaftsstrukturen in Staat und Kirche ab. Den autoritären Staat seiner Zeit sah er durch die christliche Religion legitimiert. Vielleicht hätte er den naturwissenschaftlichen Materialismus nicht mit der gleichen Sicherheit verkündet, wie er es tatsächlich versuchte, wenn sich die Kirche, der er begegnete, in Theorie und Praxis seinen politischen Anliegen gegenüber aufgeschlossener gezeigt hätte.

Bröcker weist mit seiner verdienstvollen Untersuchung erneut und eindringlich auf zwei wichtige theologische Aufgaben hin. Einmal darf die Theologie in der Auseinandersetzung mit den Kritikern der christlichen Religion und der Kirche nicht nur die formulierten sachlichen Einwände analysieren. Sie muß auch nach eventuellen nicht formulierten per-sönlichen Motiven forschen. Sodann darf die Theologie nicht nur die Kirche gegenüber der gegnerischen Welt verteidigen und rechtfertigen. Sie muß auch innerhalb der Kirche die als berechtigt erkannten Einreden der Welt gegen die jeweils konkrete Gestalt der Kirche zur Geltung bringen.

H. Schützeichel, Trier

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hrsg. vom J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, Cl. Leonardi, P. Prodi, unter Mitwirkung von H. Jedin, 3. Auflage. — Bologna: Istituto per le scienze religiose 1973. 1136 und 170 S. Lw.

In die vorliegende 3. Auflage des im Jahre 1962 erstmals herausgebrachten und inzwischen bewährten Quellenwerkes wurden alle 16 Dokumente des II. Vatikanischen Konzils auf-genommen. Ferner wurden einige Texte, die sich auf die ersten fünf ökumenischen Kon-zilien beziehen, hinzugefügt. Außerdem wurden die Bibliographien und die Register, die jetzt 169 Seiten füllen, verbessert.

Die Bibliographien werden nicht allseits befriedigen. In der (drucktechnisch mißglück-ten) Bibliographie zum Trienter Konzil fehlt der Hinweis auf den 1970 erschienenen 3. Band des Standardwerkes von Jedin. Bei den Literaturangaben zum Vaticanum I hätte man das wichtige Buch von H. J. Pottmeyer (Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. 1968) verzeichnen können.

H. Schützeichel, Trier

Erbe als Auftrag. Zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Joseph Pritz zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Erwin Mann (Wiener Beiträge zur Theologie 40). Wien: Dom-Verlag 1973. 276 S. Kart. 23,80 DM.

Diese Festschrift ehrt mit neun Beiträgen, die sich fast alle mit der Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts befassen, den Wiener Fundamentaltheologen Joseph Pritz, der selbst sich in besonderer Weise mit Anton Günther (1783–1863) und seiner Schule beschäftigt hat. In dem lesenswerten Aufsatz über das Verhältnis von Bischof und Priester in den Entwürfen des I. Vatikanischen Konzils hätte man auf das Buch von F. van der Horst: Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil. Paderborn 1963, hinweisen können. Die wertvollen Gedanken über den Erziehungscharakter der Offenbarung ließen sich durch die in den offenbarungstheologischen Aussagen des I. und II. Vatikanischen Konzils gebrauchten Begriffe „sapientia“ (vgl. DS 3004; DV 2) und „oeconomia“ (DV 2; 4, 2; 15) ergänzen.

H. Schützeichel, Trier

Gott die Frage unserer Zeit. Herausgegeben von Heinrich Fries. Theologisches Kontaktstudium Band 1. — München: Don Bosco Verlag. 1973. 208 S. Kart. 24,80 DM.

Das Buch enthält die Vorlesungen, die die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München im WS 1972/73 als Kontaktstudium angeboten hat. Das Thema war in einer vorausgehenden Umfrageaktion am meisten gewünscht worden. H. Fries, der sich schon mehrfach zur modernen Gottesfrage geäußert hat, bestreitet die Hälfte der 14 Kapitel. Er erläutert den Säkularismus, der maßgebend jenes Heute bestimmt, in dem die Gottesfrage gestellt ist, behandelt das Gottesproblem in der Begegnung mit der Naturwissenschaft, dem Positivismus, dem Marxismus und der Psychoanalyse und erörtert zudem die Themen: Gott und die menschliche Freiheit sowie: Gott und der Sinn des Lebens. P. Kurz untersucht die Gottesfrage in der neueren Literatur. J. Scharbert und J. Michl beschreiben die biblische Gotteserfahrung. L. Scheffczyk nimmt zur „Gott-ist-tot“-Theologie Stellung und betrachtet außerdem den Gottesglauben im Blick auf das Leid in der Welt. W. Bartholomäus befaßt sich mit dem Reden von Gott in Predigt und Religionsunterricht.

Dieser kurz vorgestellte erste Band der neuen Reihe: Theologisches Kontaktstudium kann Priestern, Religionslehrern, Theologiestudenten und interessierten Laien nachdrücklich empfohlen werden.

H. Schützeichel, Trier

Wacker, Paulus G.: Ökumene provokativ. Zur Versöhnung der Christenheit. Paderborn: Schöningh 1973. 199 S. Snolin. 12,80 DM.

Wacker, der durch seine Arbeiten über Hermann Schell bekannt geworden ist, vereint in dem vorliegenden Buch neun bereits früher erschienene Aufsätze und zwei noch unveröffentlichte Beiträge. Er bedenkt die Dimensionen der Theologie, erörtert die Grundlagen ökumenischer Bemühung, skizziert Wege zur Einheit der Christen (u. a. das Problem einer korporativen Einigung) und weist auf die Provokation oder Herausforderung hin, welche die Lage der Christenheit darstellt. Obwohl man nicht allen Formulierungen uneingeschränkt zustimmen kann, verdienen beispielsweise die Fragen an die eigene Kirche (164–166) und an die anderen Kirchen (166–175) sowie die Ausführungen über die ökumenischen Grundhaltungen (eigenständige Verantwortung, echte Dialogbereitschaft, meditierendes Gebet und Mut zum Wagnis) (182–186) besondere Beachtung.

H. Schützeichel, Trier

Bumpus, Harold Bertram: The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources. — Cambridge: University Press. 1972. 196 S. Geb. o. Pr.

Bumpus, Jesuitenprofessor in Boston, befaßt sich in dieser seiner Tübinger Doktorarbeit mit dem ersten Clemensbrief (96–98 n. Chr.), der als Repräsentant einer kurzlebigen jüdenchristlichen Tradition gilt. Unter der Bezeichnung „jüdenchristlich“ versteht der Verfasser eine Form der christlichen Theologie, die ursprünglich aus der Jerusalem-Gemeinde stammt und viele Denkstrukturen, Kategorien sowie Ausdrücke dieser Gemeinde weiterhin beibehält. Die Methode der Studie besteht darin, einzelne, in dem Brief vorkommende Titel unter die Lupe zu nehmen. Im ersten Teil des Buches werden Christus zugeschriebene Titel auf ihre mögliche Herkunft und Funktion hin analysiert. Im zweiten Teil wird die heilsgeschichtliche Rolle Christi an Hand einer Untersuchung



der wichtigsten Gott dem Vater zugeschriebenen Titel weiter herausgearbeitet. Die Durchführung ist sauber, nüchtern und übersichtlich. Zwischen Harnack, der in dem Brief gerne eine voll ausgereifte Christologie sehen wollte, und D. Völter, der eine Christologie ohne Christus darin fand, geht die Interpretation von Bumpus einen Mittelweg.

Die Ergebnisse können folgendermaßen zusammengefaßt werden. Die ganze theologische Sicht Clemens' gründet — was heutigen Lesern befremdend, ja vielleicht sogar unchristlich erscheinen mag — in dem Schöpfersein Gottes. Welt- und Heilsgeschehen stehen beide völlig innerhalb des Wirkbereichs der Schöpfung. Als abhängig davon wird auch das Wirken Jesu dargestellt, und zwar vor allem in Kategorien, die mit intertestamentarischen Traditionen eng verwandt sind. Jesus fungiert indessen vorwiegend als Lehrer, Offenbarungsträger und Leiter der Heiligen. Letzten Endes bleibt Christus mithin ein Instrument des Schöpfers, der die Weltordnung bestimmt und Gehorsam erwartet. Nach Bumpus ist Clemens noch entschieden von einem starken jüdischen Monotheismus beherrscht und nicht imstande, das Wirken Christi in einen wirklich trinitarisch verstandenen Heilsplan zu integrieren. Demzufolge ist Gott Vater, weil er Schöpfer ist. Nichtsdestoweniger scheut sich Clemens nicht davor, Elemente sowohl aus dem damals verbreiteten hellenistischen Gedankengut als auch aus der derzeitigen römischen Liturgie zu übernehmen.

Leider wird die Lektüre des Buches durch eine äußerst nachlässige Redaktion erschwert.

J. Hoye, Mainz

Roßmann, Heribert: Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre. Franziskanische Studien 23). — Werl: Dietrich Coelde-Verlag. 1972. XXXVIII u. 385 S.

Franz von Maironis († 1228) hat als Nachfahr des Duns Skotus gewirkt. Über ihn hat R. in dem Münchener Martin-Grabmann-Institut, das sich bekanntlich der Geschichte des Skotismus besonders widmet, überaus fleißig, geschickt und glücklich geforscht. Die literar-geschichtlichen Ergebnisse seiner Dissertation sind u. a. die Zusammenstellung der verschiedenen, teilweise noch ungedruckten Kommentare des M. zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, dem theologischen Schulbuch des Mittelalters. Diesen Teil seiner Dissertation hat R. gesondert in den Franziskanischen Studien 53 (1971) veröffentlicht. Größte Bewunderung muß man da dem Autor für seine Belesenheit und Umsicht zollen.

In dem umfangreichen Buch „Die Hierarchie der Welt“ gibt R. wiederum eine Fülle von Verweisen auf Quellen und Literatur, die das Werk unschätzbar machen. In dem grundlegenden 1. Kapitel werden „Christozentrik“ und die damalige skotistische Mariologie behandelt. Das große 2. Kapitel über Kirche und Welt macht den Leser mit den kirchenpolitischen Schriften des M. vertraut, bei dem der päpstliche Hierokratismus die wundersamsten Blüten trieb. Die Gotteslehre des M. ist geprägt von den Theorien über die absolute göttliche Freiheit in der Heilsveranstaltung. Hier werden die freie göttliche Akzeption unserer Verdienste und die kontingent prädestinierenden göttlichen Willensdekrete von M. verfochten. Die Lehren des Ps. Dionysios über die himmlischen und kirchlichen Hierarchien waren entscheidend für die Schöpfungslehre des M. In seiner Trinitätslehre spielte eine große Rolle die Disputation mit Petrus Rogerii, dem späteren Avignon-Papst Clemens VI., der gleichzeitig mit M. 1323 in Paris zum Magister promoviert wurde. Die Darlegungen über die *distinctio formalis*, die Ursprungsmomente samt ihren *ordines* und *signa* stoßen durch ihre Subtilitäten, Begriffsklauberelen und Einteilungsschemata uns weit ab. Aber sie steigern unsere Hochachtung vor dem Mut, der denkerischen Energie und dem Geschick, mit dem R. die geschichtlichen Zusammenhänge, besonders auch mit Bonaventura und Thomas v. Aquin als Quellen für M., geklärt hat.

I. Backes, Trier

Bardtke, Hans: Zusätze zu Esther. — Plöger, Otto: Zusätze zu Daniel. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. I/1. Historische und legendarische Erzählungen. Hrsg. von W. G. Kümmel. — Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1973. 87 S. Kart. 25,— DM.

In Est kommt der Gottesname nicht vor. Die griechischen Übersetzer haben diese theologische Verhüllung des hebräischen Est erkannt und sie auf ihre Weise interpretiert. Die neun Zusätze mit ihren Träumen, Gebeten, Mitteilungen und Dekreten geben davon

Zeugnis. Der hervorragende Est-Forscher Bardtke hat sie übersetzt, mit einer Einleitung und einem ergiebigen Kommentar (in den Anmerkungen) versehen. Die Entstehung der planvoll angelegten und gedankenreichen griech. Rezension verlegt er mit Recht in die Ära des Makkabäers Judas (ca. 167–161).

Auch die drei Dan-Erzählungen (Susanna, Bel, Drachen) dürften im 2. vorchristlichen Jahrhundert entstanden sein. Die beiden in Kap. 3 eingeschalteten Gebete gehen möglicherweise auf eine hebr. Vorlage zurück. In seiner Übersetzung läßt Plöger sowohl die LXX (für die beiden Einschübe) als auch Theodotion (für die Erzählungen) zu Wort kommen.

Die altjüdischen „historischen und legendarischen Erzählungen“ haben mit dieser 1. Lieferung sicherlich eine Eröffnung erfahren, zu der man Herausgeber und Mitarbeiter beglückwünschen kann.

W. Dommershausen, Trier

Büllmann, Walter — Scherer, Karl: Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk. Biblische Beiträge 10. — Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973. 116 S. Brosch. 12,90 DM.

Das Büchlein will demjenigen als erste Orientierung dienen, der sich mit den stilistischen Ausdrucksmöglichkeiten der biblischen Sprache vertraut machen möchte. Es beginnt mit einem Verzeichnis der behandelten Begriffe, das vom Abecedarium über die Hypallage, das Palindrom bis zum Zeugma reicht. Einteilungsprinzip sind die Stilfiguren der Wiederholung, der Wort- und Satzstellung, der Abkürzung, der Häufung, der kunstvollen Änderung, der Umschreibung, der Verschleierung bzw. Entschleierung. Jeder terminus technicus wird definiert und durch kurze Beispiele aus dem AT und NT, zuweilen auch zusätzlich aus der klassischen Literatur, erläutert. Wo spezielle Literatur existiert, wird sie — in Auswahl — am Ende jeder Begriffserklärung angegeben. Ein achtseitiger Anhang bietet eine — sicherlich noch ausbaufähige — Stilanalyse atl. Texte. Das kleine Lexikon kann besonders Theologiestudenten empfohlen werden.

W. Dommershausen, Trier

Chabrol, Claude — Marin, Louis (Hrsg.): Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel. Deutsch von K. H. Neufeld. — München: Kösel-Verlag, 1973. 211 S. Pb. 35,— DM.

Es handelt sich in diesem Buch um eine Einführung in die Grundsicht und in die Arbeitsweise des Strukturalismus an Hand von Genesisberichten (E. R. Leach), Passionsgeschichten (L. Marin; C. Chabrol), Wundergeschichten (G. Vuillod) und der Cornelius-Episode aus der Apostelgeschichte (C. Chabrol). Ergänzt werden die strukturalen Erzählanalysen durch Ausführungen zur Theorie und Kritik der an Einzelbeispielen vorgeführten Methoden (E. Haulotte). Die Analysen wie auch die theoretischen Ausführungen demonstrieren, wie es ausdrücklich in der Ankündigung des Buches heißt, den letzten Stand der Rezeption strukturalistischer Methoden in der Bibelwissenschaft und provozieren zur Auseinandersetzung.

Chabrol schreibt in der Einführung zu dem ganzen Buch: „Mit gutem Recht könnte man von den ersten hypothetischen Ergebnissen dieser Bemühung enttäuscht sein. Der eine wird sie für zu wenig spezifisch halten und bedauern, daß die Grammatik oder die diesem Text eigentümliche Ungrammatikalität nicht besser bestimmt worden ist. Der andere wird im Gegenteil die fehlende Allgemeingültigkeit der erarbeiteten Modelle bemängeln und die Sinnlosigkeit unterstreichen, Sondersprachen ohne genaue Sprachtheorie erstellen zu wollen. Der Chor der Masse im Hintergrund aber wird mit allen Stimmen tuscheln, daß man hier unter gelehrter Verkleidung nur die Interpretationen naiver Theologen wiedererkennt“ (28 f.). Dem ist auch nach der Lektüre des Buches nichts mehr hinzuzufügen.

E. Haag, Trier

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- Adam, Adolf: Die Messe in neuer Gestalt. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung. (Reihe: Pastorale Handreichungen Bd. 10.) — Würzburg: Echterverlag. 1974. 104 S. Brosch. 12,80 DM.
- Altner, Günter: Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage. (Grenzgespräche Bd. 5) — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1974. 212 S. Engl. brosch. 18,— DM.
- Bibliographie Karl Rahner 1969—1974. Hrsg. von R. Bleistein. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 48 S. Drahtheftung. 4,80 DM.
- Bischofberger, Erwin: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik John Henry Newmans. Mit einem Vorwort v. H. Fries. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1974. XVIII u. 242 S. Kart. 32,— DM.
- Brocchieri, Ercole: Mons. Andrea Cappellazzi. Tomista Lombardo. (Pontificia Accademia Teologica Romana). — Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. 1974. 91 S. Kart. o. Pr.
- Die fünf großen Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum. Hrsg. von Emma Brunner-Traut. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 144 S. Kart. 4,90 DM.
- Dienst an der Einheit. Joseph Lortz zum 85. Geburtstag. Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge. — Wiesbaden: Franz Steiner Verl. 1973. 80 S. Kart. 4,80 DM.
- Eichhorn, Dieter: Gott als Fels, Burg und Zuflucht. Eine Untersuchung zum Gebet des Mittlers in den Psalmen. — Bern: Herbert Lang. Frankfurt/M.: Peter Lang. 1972. 143 S. Kart. 28,— DM.
- Episteln und Evangelien. Auslegung und Verkündigung. Ergänzungsbände. I. Taufe und Firmung. 2. Halbband: Firmung. Hrsg. v. H. Kahlefeld u. Otto Knoch. — Frankfurt: Josef Knecht. — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1974. 184 S. Efa 15,— DM.
- Frankemölle, Hubert: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus. (Reihe: Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge Bd. 10.) — Münster: Aschendorff. 1974. X u. S. Ln. 84,— DM.
- Herold, Gerhart: Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1, 16—18. — Bern: Herbert Lang. Frankfurt/M.: Peter Lang. 1973. Kart. 387 S. 55,— SFr.
- Höver, Günter: Einmal Jenseits und zurück. Die Freiheit hat hundert Namen. Ein Seh- und Denkbuch. — Frankfurt/M.: Josef Knecht. 1974. 160 S. Brosch. 12,80 DM.
- Jaitner, Klaus: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp von Neuburg in Jülich-Berg von 1647—1679. — Münster: Aschendorff. 1973. 345 S. Kart. 68,— DM.
- Johansson, Nils: Women and the Church's Ministry. An Exegetical Study of I Corinthians 11—14. Übers. v. C. J. de Catanzaro. — Uppsala: Bokförlaget pro veritate. 1974. 120 S. Kart. o. Pr.
- Kirchgässner, Alfons: Gespräche mit einem Zweifler. — Frankfurt/M.: Josef Knecht. 1974. 224 S. Linson 22,— DM.
- Lange, Joachim: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28, 16—20. (Reihe: Forschung zur Bibel 11). — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 573 S. Kart. 42,— DM.
- Lehrbeurteilungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz. Kommentiert v. H. Heinemann. (Nachkonziliare Dokumentation. Lat.-deutsch. Bd. 37.) — Trier: Paulinus-Verlag. 1974. 55 S. 6,80 DM.
- Lienhard, Marc: Luther, Témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur. — Paris: Les Éditions du cerf. 1973. 423 S. Kart. o. Pr.

- Macht — Dienst — Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Hrsg. von W. Weber. — Freiburg: Herder. 1974. 256 S. Kart.-lam. 28,80 DM.
- Mahr, Franz: Priester in dieser Zeit, Seelsorge Verlag/Echter. — Würzburg: Echter. 1974. 194 S. Kart. o. Pr.
- Müller-Fahrenholz, Gelko: Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der Ökumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968. (Reihe: Ökumenische Forschungen, hrsg. von H. Küng u. J. Moltmann.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 268 S. Ln. 40,— DM.
- Mußner, Franz: Der Galaterbrief. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. IX.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 426 S. Geb. 65,— DM.
- Pfleger, Karl: Christusfreude. Auf den Wegen Teilhards de Chardin. — Frankfurt/M.: Josef Knecht. 1974. 208 S. Brosch. 19,80 DM.
- Philberth, Bernhard: Der Dreieinige. Die Struktur der Schöpfung. Anfang und Sein. — Stein am Rhein: Christiana-Verlag. 1974. 615 S. Ganzleinen 27,— DM.
- Rahner, Karl: Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis. (Reihe: Quaestiones disputatae Bd. 65.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 94 S. Kart. 12,80 DM.
- Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie“ 1–10 und zu seinen Lexikonartikeln. Hrsg.: K. H. Neufeld und R. Bleistein. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger-Verlag. 1974. 200 S. Geb. 29,80 DM/Fr.
- Schilson, Arno: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. (Tübinger Theologische Studien Bd. 3). — Mainz: Matthias Grünewald. 1974. 352 S. Kart. 36,— DM.
- Schütz, Paul: Wie ist Glaube möglich? Krise und Chance des Christentums im Zeitalter der Wissenschaft. (Stundenbücher Bd. 117.) — Hamburg: Furche-Verlag. 1974. 112 S. Kart. 6,80 DM.
- Seelsorgliche Richtlinien für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Trier: Paulinus-Verlag. 1974. 24 S. Kart. 2,80 DM
- Sudbrack, Josef: Meditation des Wortes. Hinführung und Einübung. — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 195 S. Kart. 16,80 DM.
- Theißen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. (Studien zum Neuen Testament. Bd. 8.) — Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1974. 319 S. Ln. 58,— DM.
- Theologische Berichte 3. Sonderband: Judentum und Kirche: Volk Gottes. Hrsg. von Cl. Thoma. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger-Verlag. 1974. 208 S. Brosch. 29,80 DM.
- Vos, Johannes S.: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie. Übernahme vom Verlag van Gorcum, Assen/Holland. — Neukirchen-Vluyn: 1974. VIII u. 152 S. Brosch. 22,— DM.
- Westermann-Angerhausen, Hiltrud: Die Goldschmiedearbeiten der Trierer Egbertwerkstatt. (Beiheft zum 36. Jahrgang der Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes.) — Trier: Spee-Verlag. 1973. 155 S. Kart. 32,— DM.
- Wildiers, H. Max: Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute. Aus dem Niederländischen übersetzt v. K. Schmitz-Moormann. — Zürich—Einsiedeln—Köln, Benziger-Verlag. 1974. 416 S. Brosch. 18 Schwarz-Weiß-Abbildg. 39,— DM/Fr.



Heribert Mühlen

# Morgen wird Einheit sein

## Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen

214 Seiten, Paperback 16,80 DM. ISBN 3-506-75804-7

Auch in den dem Ökumenischen Rat angeschlossenen Kirchen ist ein konziliarer Prozeß in Gang gekommen. Führende Mitglieder rufen dazu auf, ein universales Konzil aller Christen und aller Kirchen anzustreben. Hier ist eine katholische Antwort: Konvergenz (= Zusammenstreben unterschiedlicher Traditionen auf die gemeinsame Mitte und Zukunft hin, ohne daß das je Eigene aufgegeben werden darf). — Mit einem Vorwort von Lorenz Kard. Jaeger, einem Beitrag von Lukas Vischer, einem Nachwort von Léon-Joseph Kard. Suenens und einer Stellungnahme von A. W. Visser't Hooft.

### Aus dem Inhalt:

Die Notwendigkeit einer epochal neuen Form von Konziliarität / Konvergenz als Weg zum kommenden Unionskonzil / Rezeption als Prozeß der Eingung / Ein entscheidendes Hindernis: Der traditionelle Ein-Gott-Glaube / Die Wahrheitsfrage und das Amt.



**Schöningh**

479 Paderborn, Postfach 1020

# Benziger

Theologie. Eine Auswahl

1/74

N. M. Wildiers

## Weltbild und Theologie

Vom Mittelalter bis heute. 416 Seiten, 18 Schwarz-weiß-Abbildungen, brosch. 39,— DM.

Seit Überwindung der Neuscholastik ist sich auch die katholische Theologie ihres geschichtlichen Charakters und damit ihrer Abhängigkeit vom jeweiligen naturwissenschaftlichen Weltbild erneut bewußt geworden. Diese gegenseitige Abhängigkeit von Naturwissenschaft und Theologie wird hier in historischer Analyse nachgewiesen.

K. H. Neufeld

## Rahner — Register

R. Bielestein

(Hrsg.)

Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie“ 1—10 und zu seinen Lexikonartikeln. 200 Seiten, geb. 29,80 DM.

Der Band bietet neben einem ausführlichen Personen- und Sachregister zu Rahners „Schriften zur Theologie“ und seinen Lexikonartikeln wertvolle Hinweise über die Entstehung der einzelnen Bände sowie über deren Sprache und das Echo, das sie gefunden haben.

Clemens Thoma  
(Hrsg.)

## Theologische Berichte 3

Sonderband Judentum und Kirche: Volk Gottes. 210 Seiten, brosch. 29,80 DM. Der Band enthält die Hauptreferate eines im Herbst 1972 in Luzern stattgefundenen Symposiums über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der christlichen und jüdischen Volk-Gottes-Auffassung. Die Teilnehmer waren ausschließlich Christen, da die Organisatoren der Auffassung waren, die Probleme müßten zuerst innerkirchlich geklärt werden. Es kamen dabei Exegeten, Judaisten, Patrologen und Dogmatiker zu Wort.

O. H. Pesch

## Buße konkret — heute

Reihe: Theologische Meditationen Band 34. 64 Seiten, brosch. 5,80 DM.

Was wir gewöhnlich „Buße“ nennen, heißt im Neuen Testament „Umkehr“, gleichsam die Rückseite des Glaubens: Abkehr von allem, was Gottes Herrschaft in unserem Leben widerspricht. Diese Abkehr will — wie der Glaube — täglich eingeübt werden. Dafür will dieses Buch ein wenig den Blick schärfen und konkrete Vorschläge machen.

H. Häring

## Anerkennen wir die Ämter!

Reihe: Theologische Meditationen Band 35. 72 Seiten, brosch. 5,80 DM.

Der Verfasser erläutert die Grundideen eines Memorandums verschiedener evangelischer und katholischer Theologen, nach dem einer gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter trotz aller Schwierigkeiten nichts theologisch Entscheidendes im Wege steht.

**Benziger**      **Benziger Verlag Köln**

# URLAUB UND FERIEN

Der Tourist: ein König! Unaufhörlich lockt und schmeichelt die Reiseindustrie. Greifbar jedes Land. Unbegrenzt jeder Genuß. Traumhaft der unzerstörbare Zauber. Spielerisch leicht die Aneignung von Landeskennntnissen; Faltblatt, Wörterbuch, Kurzführer — sie genügen. Aber ist das nicht doch die große Täuschung? So wie ein Flirt nicht schon das Leben ist, werden Urlaub und Ferien erst dann zum vollreifen Erlebnis, wenn ins Gepäck das richtige Handbuch wandert: — die »Vollinformation«. Die Glockschen Handbücher gelten international wegen ihrer vortrefflichen Redaktion, ihres enzyklopädischen Charakters, ihres leicht eingängigen Stils, ihrer Preiswürdigkeit (Text zwischen 380—600 Seiten; eigener Bilderteil auf Kunstdrucktafeln; Leinen zw. 28,50/33,60).

## Deutschland

Schleswig-Holstein  
Niedersachsen-Süd  
Niedersachsen-Nord  
Westfalen  
Nordhessen-I (Bergland)  
Nordhessen-II (Roth.-Rhön)  
Mittelrhein (mit Eifel)  
Mosel und Saar  
Odenwald m. Bergstraße  
Schwarzwald m. Hochrhein  
Württbg. Unterland  
Oberschwaben  
Hohenlohe-Franken  
Württemberg (Neckar/Donau)  
Unterfranken  
Oberfranken-West  
Oberfranken-Ost  
Rangau-Franken  
Fränkische Schweiz  
Mittelfranken (um Nürnberg)  
Oberpfalz  
Bayerischer Wald  
Altmühltal m. Eichstätt  
Nürnberg/Florenz d. Nordens  
Bayer. Hochland  
München u. Uml. b. z. Donau  
Bayer. Schwaben  
Elsaß und Vogesen

## GLOCK

Glock und Lutz Nürnberg  
»Die größten Buchunternehmen dieser Art in der Bundesrepublik«. Spezialprospekt gerne.



## Sechzig Ratgeber zur freien Wahl

Durch jede gute Buchhandlung; sonst Anfrage direkt beim Verlag 85 Nürnberg-O, Feldgasse 38 (09 11-55 62 38).

## Ausland

### Europa

Bulgarien  
England  
Frankreich  
Griechenland  
Holland  
Italien  
Jugoslawien  
Österreich  
Polen  
Portugal  
Rumänien  
Rußland  
Skandinavien  
Schweiz  
Tschechoslowakei  
Ungarn  
Ägypten

### Außereuropa

Andenländer  
Argentinien — Paraguay —  
Uruguay  
Australien  
Brasilien  
Chile  
China  
Indien  
Israel  
Japan (in Kürze)  
Kanada  
Korea  
Nordafrika  
Syrien — Irak — Jordanien —  
Libanon  
Vereinigte Staaten (USA)  
Südafrika (in Kürze)

Sämtliche Bände gehören zu den Bibliotheken »Deutsche Landeskunde« und »Kultur der Nationen«

# Der neue Weg zur »Vollinformation«

# Liturgie- wissenschaftliche Quellen und Forschungen Neue Bände

**Aquae  
et vini  
mysterium**

**Mönchskonvent  
und Eucharistie-  
feier**

**Der Ursprung  
der Chrysostomus-  
liturgie**

**Alf Hårdelin: Aquae et vini mysterium.** Die Mischung von Wasser und Wein bei der Eucharistiefeier wird heute wenig beachtet. In der christlichen Frühzeit und im Mittelalter war das anders. Der Mischungsritus galt als Mysterium besonderer Art. Liturgiker, Prediger, Theologen fanden darin eine vielschichtige Symbolbedeutung und legten ihn tiefsinnig aus. Intensive Eucharistieförmigkeit sah in dem äußerlich unscheinbaren Geschehen Wesentliches von Christi Erlösungswerk gespiegelt. Theologische Reflexion entdeckte Zusammenhänge zwischen Mischungsritus und dem Verhältnis des Opfers der Kirche zum Opfer Christi. XIV und 140 Seiten, kart. 28,- DM, ISBN 3-402-03841-0.

**Angelus Albert Häußling: Mönchskonvent und Eucharistiefeier.** Der Stellenwert der Eucharistiefeier im Leben der abendländischen Kirche während der quellenarmen Jahrhunderte zwischen Väterzeit und Scholastik ist das eigentliche Thema dieser Studie. In einer zeitbedingten, gleichwohl genialen Konzeption bringt die Karolingerzeit die vielfältigen Anlässe zu Meßfeiern in ein Liturgiesystem, in dem sich die Führungsschicht des Frankenreiches als „römische“, also eigentliche und wahre Kirche erlebt. XIV und 380 Seiten, kart. 74,- DM, ISBN 3-402-03842-2.

**Georg Wagner: Der Ursprung der Chrysostomusliturgie.** Der Ursprung der Chrysostomusliturgie bleibt in der bisherigen Forschung im Dunkel widersprüchlicher Theorien. Die vorliegende Arbeit sucht den ursprünglichen Umfang des Formulars und sein Verhältnis zu seinen west- und ostsyrischen Parallelen zu klären. Eine erstmalige systematische Untersuchung der Gebetstexte auf ihre theologischen Aussagen und sprachlichen Ausdrucksformen hin zeigt den unwiderlegbaren Zusammenhang mit dem Gesamtwerk des Chrysostomus. VIII und 138 Seiten, kart. 28,- DM, ISBN 3-402-03840-4.

Verlag Aschendorff  
44 Münster  
Gallitzinstraße 13  
Bezug durch  
jede Buchhandlung





**Jetzt in 2. Auflage**

**Mit 81 Beiträgen, geschrieben  
von den namhaftesten Patro-  
logen, Religions- und Liturgie-  
geschichtlern Europas und  
Amerikas.**

# KYRIAKON

Festschrift für Johannes Quasten. Kaum ein Aspekt der frühchristlichen Geistes- und Kirchengeschichte ist in diesem fast 1000 Seiten starken Werk unbeleuchtet geblieben: der Einfluß des antiken Kult- und Mysterienwesens auf die Anfänge der christlichen Liturgie, die Konfrontation mit griechischem Denken und römischer Rechtsordnung, die Auseinandersetzung mit der Gnosis, die Väter-Exegese, die Ansätze zu einer genuin christlichen Mystik, die Anfänge des Mönchtums, alles das wird hier von Freunden, Mitarbeitern und Schülern Quastens als Dank und Antwort auf dessen eigene Forschungsfragen vorgelegt.

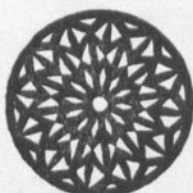
81 Gelehrte der alten und neuen Welt zählen zu den Mitarbeitern, unter ihnen Yves Congar, Pierre Courcelle, Jean Daniélou, Marcel Richard, Henry Chadwick, Josef Ratzinger, J. M. C. Toynbee, Heinrich Dörrie, Bruce Metzger, Josef A. Jungmann, Ernst Kitzinger. Die Kompetenz der Beiträger gewährleistet, daß durch die vereinigten Arbeiten die Studien ein sichtbares Stück weitergetragen werden.

Kyriakon. Herausgegeben von Patrick Granfield und Josef A. Jungmann. Zwei Bände mit insgesamt 994 Seiten, 23 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 184,- DM, ISBN 3-402-03217-1.



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI  
**Lentzen-Deis KG**

5550 Bernkastel-Kues/Mosel  
Telefon (0 65 31) 4 75 Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

## Neuerscheinung!

Lawrence Elliot:

### Johannes XXIII.

Das Leben eines großen Papstes  
300 Seiten, geb. 29,50 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

A. Hardt / E. Schmitz / A. Thome

## Dichter und Propheten

Moderne Dichtung im  
Religionsunterricht

258 Seiten, DIN A 5, Loseblattform  
in Ringbuchordner **DM 21.80**

Anhand der Werke von etwa 100  
modernen Autoren wird in systema-  
tischer Interpretation versucht, ei-  
nen religionspädagogischen Zugang  
zur religiösen Problematik unserer  
Zeit zu finden. Darüber hinaus ist  
das Werk Orientierungshilfe und  
Stoffsammlung für die Glaubens-  
verkündigung in Predigt und Grup-  
penarbeit.

**SPEE-VERLAG TRIER**

16. JULI 1974



X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Wilhelm Breuning, Bonn

Aktive Proexistenz — Die Vermittlung Jesu  
durch Jesus selbst

Rudolf Haubst, Mainz

Was bleibt von der „Erbsünde“? — Zur aktuel-  
len Diskussion um „Ursünde“ und „allgemeine  
Sündigkeit“ bzw. „Mitsündigkeit“

Reinhold Weier, Trier

Die Rede des Petrus Mosellanus „Über die  
rechte Weise, theologisch zu disputieren“

Balthasar Fischer, Trier

Wissenschaft vom christlichen Gottesdienst

Neue theologische Literatur

Bibelwissenschaft — Altes und Neues Testament

Heft 4  
Juli/August 1974  
83. Jahrgang Pastor bonus  
Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**  
Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

**Mit kirchlicher Druckerlaubnis.**

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 36,— DM, Einzelheft 7,— DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 28,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

---

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Ferdinand Schöningh Verlages (Paderborn) bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

---

**Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Wilhelm Breuning, 53 Bonn-Endenich, Bonner Weg 16  
Prof. Dr. Rudolf Haubst, 65 Mainz-Marienborn, Hohlstraße 11  
Prof. DDr. Reinhold Weier, 55 Trier, Kleine Eulenpfütz 10  
Prof. Dr. Balthasar Fischer, 55 Trier, Weberbachstraße 17

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.



## Aktive Proexistenz –

### Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst

Von Professor Dr. Wilhelm Breuning, Bonn

Prof. Dr. Ignaz Backes zur Vollendung des 75. Lebensjahres

#### I. Glaube an Jesu Auferweckung und Glaube an seine Person

Rudolf Pesch hat eine interessante Diskussion entfacht. Wenn man die Endbilanz sieht, lautet seine These: „Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu... muß entscheidend... durch Jesus selbst, sein Wirken, sein Geschick, seinen Tod, seine Person vermittelt sein: Durch den Glauben, den er gestiftet hat<sup>1</sup>.“ Wir wollen uns mit dem systematischen Aspekt der Frage auseinandersetzen, die hier verhandelt wird: Jesu „Wirkungsgeschichte“ vollzieht sich im Glauben seiner Jünger. Seine bleibende geschichtliche Bedeutung liegt in diesem Glauben, den er gestiftet hat. Dieser Glaube soll aber auch mit aller Entschiedenheit als das „Werk“ Jesu erfaßt werden. Wie sehr dieses Werk in Jesu ganzer Person wurzelt und mit ihr identisch ist, zeigt die betonte Heraushebung: „Durch Jesus selbst, sein Wirken, sein Geschick, seinen Tod, seine Person.“ Mit dieser klaren Rückführung des Glaubens auf die Lebenstat Jesu selbst wird dem Wort *Glauben* auch im wesentlichen seine Ambivalenz genommen, die es sonst in solchen Zusammenhängen leicht annehmen kann. Jesu Wirkungsgeschichte in der Stiftung des Glaubens zu sehen, läßt nämlich, so wie die Lage heute ist, immer noch die ganze Skala von Interpretationsmöglichkeiten offen, die dem Wort *Glauben* anhaftet. Gerade einer subjektiv schillernden Vielfalt will Pesch durch die Begründung des Glaubens in Jesu eigener Lebenstat wehren. Der Glaube als Lebensform ist ganz und gar von Jesus her zu verstehen. Nur seine Lebenstat eröffnet diese Möglichkeit. Diese Auffassung von Glauben hängt ihrer Logik nach mit der Überzeugung zusammen, daß es einen Zugang zu dieser der Vollzugsform nach vergangenen Geschichte Jesu gibt, bei dem der von Jesus selbst gemeinte und gewirkte Sinn seines Lebens als solcher auch deutlich wird.

Hier nun, also bei der uns nun schon geraume Zeit in Atem haltenden Frage der Vermittlung der Geschichte Jesu, liegt auch bei Pesch der Dis-

---

<sup>1</sup> R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: ThQ 153 (1973) 226.

kussionspunkt. Im bisher Gesagten mag man den Konfliktstoff noch nicht entdeckt haben. In der These Peschs liegt er darin, wie der Glaube an die Auferstehung Jesu dem Glauben, den Jesus als irdischer Jesus gestiftet hat, subsumiert wird. Das kann hier nur kurz angedeutet werden. Man muß dazu Peschs Beitrag selbst lesen. Seine nächstliegende Tendenz läuft nämlich darauf hinaus, für die fundamentaltheologische Begründung des Glaubens auf eine irgendwie aufweisbare historische Realität nachösterlicher *Erscheinungen* zu verzichten. Ein Auferweckungszeugnis in der Art eines den Glauben eher beunruhigenden, den Zweifel nie verstummen lassenden Ereignisses, wie es Erscheinungen einmal sind, hält die ihm zugedachte Glauben gründende Funktion nicht aus. Wenn der Osterglaube in Erscheinungen seinen Ursprung hätte, „wie ist (dann) dem Einwand zu entkommen, es handle sich schon hier, am Ursprung des Osterglaubens, nur um eine subjektive Behauptung von ‚Offenbarung‘? Wie lassen sich die sogenannten Ostererscheinungen historisch sichern?“ Pesch möchte demgegenüber die Erscheinungsberichte als „Legitimationsformeln“ deuten. Sie seien „als *Legitimationsnachweise* der Männer zu verstehen, die auf Grund ihrer himmlischen Beauftragung bleibende Autorität in der Kirche hatten“<sup>2</sup>.

Worin ist dann der Glaube an Jesu Auferweckung begründet? „Für die Jünger war der Streit um Jesu Messianität vor Ostern entschieden: In ihrem durch Jesus begründeten Glauben. Die Beglaubigung Jesu in ihrem Glauben und ihrer Jesus-Nachfolge mußte freilich durch Jesu Tod qualitativ verwandelt werden. Die neue Qualität ihres Glaubens schafft sich Ausdruck im Bekenntnis zu Gott, der Jesus von den Toten auferweckt, Jesus in seinem Tod beglaubigt hat“<sup>3</sup>. Der Auferweckungsglaube kommt hier also als die äußerste Konsequenz des Mitgehens mit Jesu Leben durch seinen Tod hindurch zustande. Ostern ist somit kein Motiv mehr für den Glauben. Es handelt sich nicht um ein Ereignis, das als „wahrgenommenes“ Geschehen Glauben begründet, sondern der anderswo

---

<sup>2</sup> A. a. O., 209 f.

<sup>3</sup> A. a. O., 213. Es muß natürlich der Versuch eines positiven Nachweises dieser These mitgelesen werden, während wir hier nur kurz ein Ergebnis signalisieren. Ich möchte mir diese These nicht zu eigen machen, aber auch nicht in eine Diskussion um ihre Richtigkeit oder Falschheit unmittelbar eintreten. Nur kurz sei bemerkt: Mir scheint die These für ein historisch-kritisches Urteil zu sehr unter dem Druck der fundamentaltheologischen Schwierigkeit zu leiden, die in der zitierten Frage zum Ausdruck kam, wie nämlich dem Einwand zu begegnen sei, es handle sich nur um eine subjektive Behauptung von Offenbarung. Auf die Hintergründe dieser Schwierigkeit werden wir noch zurückkommen müssen.

<sup>4</sup> A. a. O., 227.

bereits begründete Glaube wird am Tod Jesu dessen gewiß, daß Auferweckung wesentlich zu seinem Inhalt gehört.

Das führt zu einer bemerkenswerten Strukturgleichheit zwischen dem Glauben der Jünger und dem Glauben späterer Generationen. „Eine Auslegung dieses Glaubens (der Jünger) ist heute auf den Entwurf einer Theologie des Todes angewiesen, der den heilschaffenden Tod Jesu als die Möglichkeit seines Lebens auszulegen, der Jesu Selbstverständnis als seine Gottesgewißheit und seinen Tod als die Eröffnung dieser Gewißheit für die Glaubenden zu verstehen lehrt<sup>5</sup>.“

Die jetzt kurz vorgestellte These Peschs hat eine literarische Diskussion eines Systematikers und mehrerer Exegeten ausgelöst, deren Stellungnahmen im selben Heft der Tübinger Theologischen Quartalschrift veröffentlicht sind<sup>6</sup>.

Kritische Einwände gibt es genug. Sie sind teils historisch-kritischer Natur, wenn sie fragen, ob Pesch den Texten des Neuen Testaments gerecht wird. Die Beiträge enthalten aber alle auch systematische Bedenken. Auf einzelnes werden wir zurückkommen. Zunächst interessiert uns hier die Tatsache, daß Pesch seine grundsätzlichen Intentionen an einigen Punkten auf Grund der Diskussion präzisiert hat. Es lag natürlich nahe, Peschs These im Sog der seit dem Einfluß der Aufklärung nie abgerissenen theologischen Versuche der Verflüchtigung von Ostern zu orten<sup>7</sup>.

Mit der Verunsicherung hinsichtlich der Ostererscheinungen gerät dann auch der ausdrückliche Auferweckungsglaube meist ins Zwielficht

<sup>5</sup> A. a. O., 227 f. — Daß es sich hier um ein Moment handelt, das nicht nur in Peschs Theorie zu bedenken ist, sondern auch eine Bedeutung hat, wenn man den Erscheinungen eine glaubensbegründende Funktion zuweist, zeigt Rahner in seiner Christologie: „Unser Glaube bleibt gebunden an das apostologische Zeugnis. Aber diese Abhängigkeit wäre... falsch interpretiert, wollte man sie verstehen und nach dem profanen Modell des sonstigen ‚Glaubens‘ an ein Ereignis, bei dem man nicht dabei war und das man doch annimmt, weil einer, der es selbst erlebt zu haben versichert, ‚glaubwürdig‘ zu sein scheint ... Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen.“ In: K. Rahner — W. Thüsing: Christologie — systematisch und exegetisch. Quaest. disp. 55, Freiburg—Basel—Wien 1972, 41.

<sup>6</sup> Im einzelnen handelt es sich um: W. Kasper: Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik. ThQ 153 (1973) 229—241; K. H. Scheikle: Schöpfung des Glaubens? 242—243; P. Stuhlmacher: „Kritischer müßten mir die historisch Kritischen sein.“ 244—251; M. Hengel: Ist der Osterglaube noch zu retten? 252—269; abschließend noch einmal R. Pesch: Stellungnahmen zu den Diskussionsbeiträgen, 270—283.

<sup>7</sup> Vgl. das in der Tat instructive Beispiel in Hengels Beitrag a. a. O. 252 f. von F. Chr. Baur.

— ein wenig nach dem Motto: Der Sack wird geschlagen und gemeint ist der Esel. Man würde Pesch sehr mißverstehen, wenn man ihn irgendwie in dieser Tendenz sähe. Aus dem klaren Bekenntnis zum Inhalt des Auferweckungsglaubens, wie es bei Pesch zu finden ist, jedoch ohne Rekurs auf Erscheinungsereignisse, erhebt sich für den Dogmatiker aber ein Problem: Kann der Inhalt des Auferweckungsglaubens sozusagen den Charakter einer glaubenslogischen Schlußfolgerung haben oder gehört es nicht entscheidend zu jeder theologischen Logik, daß „Auferweckung“ etwas besagt, das durch das geschehende Ereignis erst selbst offenkundig werden kann? Wir müssen hier etwas weiter ausholen. Aber wir bleiben zunächst bei Elementen, die die Tübinger Diskussion hierzu beisteuert.

## II. Glaube und ausweisbares Wissen vom Geschick Jesu

Was den Inhalt des Auferweckungsglaubens angeht, so identifiziert Pesch sich im wesentlichen mit der Auslegung K. Rahners. Auch für unsere Überlegungen scheint deshalb das längere Rahnerzitat ein erhebliches Gewicht zu haben. „Wenn die Auferstehung Jesu die gültige Bleibendheit seiner Person und Sache ist und wenn diese Person-Sache nicht die Bleibendheit irgendeines Menschen und einer Geschichte meint, sondern die *Sieghaftigkeit* seines Anspruchs bedeutet, der absolute Heilmittler zu sein, dann ist der Glaube an seine Auferstehung ein inneres Moment dieser Auferstehung selbst, und nicht die Kenntnisaufnahme einer Tatsache, die von ihrem Wesen her ebensogut ohne diese Kenntnisaufnahme bestehen könnte. Wenn die Auferstehung Jesu der eschatologische Sieg der Gnade Gottes in der Welt sein soll, kann sie gar nicht ohne den faktisch erreichten (wenn auch freien) Glauben an sie selbst gedacht werden, in dem ihr eigenes Wesen erst zur Vollendung kommt. In diesem Sinn kann man ruhig und muß man sagen, daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht. Aber dieser Glaube, in den Jesus hinein aufersteht, ist nicht eigentlich und direkt der Glaube an diese Auferstehung, sondern jener Glaube, der sich als göttlich gewirkte Befreiheit über alle Mächte der Endlichkeit, der Schuld und des Todes weiß und sich ermächtigt weiß dadurch, daß diese Freiheit in Jesus selbst sich ereignet hat und für uns offenbar geworden ist.“

---

<sup>8</sup> Rahner—Thüsing, Christologie, 38. Der Passus ist in der Eröffnung von Peschs „Stellungnahme zur Diskussion“ 270 zitiert und bestimmt grundlegend sein Verständnis vom Inhalt des Auferweckungsglaubens sowie vom Verhältnis des Lebens und Todes Jesu zum Auferweckungsglauben.



Hier ist allerdings eine enge und unmittelbare Verbindung zwischen Glaube und Auferweckung erreicht. Der Glaube denkt nicht nur schlußfolgernd über Jesu Leben und Tod nach und kommt dann auf eigene Rechnung zur Konklusion: Jesus lebt, sondern der Glaube ist direkt die Wirkung der Auferweckung Jesu. Der Satz: „Jesus steht in den Glauben seiner Jünger hinein auf“ trifft in der Tat diese Aktualität der Auferweckung für den Glauben. Wahrscheinlich kann man kaum verhindern, daß solche Sätze mit Mißtrauen gelesen werden, weil man darin eine Gefährdung der „Objektivität“ des Osterereignisses befürchtet. Aber der Sinn dieser Stelle zielt doch zunächst einmal darauf hinaus, den Glauben im Ereignis der Auferweckung zu begründen und nicht auf irgendeinem dialektischen Weg die Auferweckung Jesu in den Glauben hinein verschwinden zu lassen.

Freilich gibt es für diese innere Zusammengehörigkeit von Auferweckung und Glaube keine unmittelbare rationale Evidenz. Der Glaube „sieht“ in seinem Vollzug nicht unvermittelt seinen Grund in der lebendigen Gegenwart Jesu. W. Pannenberg hat nachdrücklich auf die Schwierigkeit hingewiesen, aus dem Akt des Glaubens unvermittelt seiner Wahrheit gewiß zu sein. Ein „Wissen vom lebendig gegenwärtigen Herrn kann nicht durch unmittelbare heutige Erfahrung im Umgang mit dem Erhöhten gewonnen werden“<sup>9</sup>.

Weder Rahner noch Pesch intendieren indessen einen derartigen Kurzschluß, wenn auch — wenigstens meines Erachtens — das Problem bleibt. Zunächst muß man jedoch darauf verweisen, daß Peschs Grundintention mit dem zitierten Satz Pannenburgs übereinstimmt. Gegen W. Kaspers Einwand, der im Ereignis der Auferweckung „eine qualitativ neue Weise der Erfüllung“ sieht, die dem irdischen Leben Jesu gegenüber ein Novum in unsere Wirklichkeit bringt, ohne das uns auch der irdische Jesus nichts nütze<sup>10</sup>, schreibt Pesch emphatisch: „Wogegen soll hier der irdische Jesus ausgespielt werden? Nochmals gegen eine Mythologie des Erhöhten? Das Neue Testament wehrt solcher Mythologie dadurch, daß es den irdischen Jesus nicht ausspielen läßt — gegen nichts und niemand“<sup>11</sup>.“ Pesch hatte schon in dem die Diskussion auslösenden Beitrag sein eigenes Programm mit Pannenburgs Worten formuliert:

---

<sup>9</sup> Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966, 21.

<sup>10</sup> Diskussionsbeitrag, 237.

<sup>11</sup> Stellungnahme, 276. Hier stimmt Pesch natürlich nicht mit Pannenberg überein, sofern dieser gerade den „fundamentaltheologischen“ Gehalt von Ostern zur wichtigsten Stütze seiner Christologie macht. Dennoch bleibt eine Ähnlichkeit in der Denkstruktur.

„Daß der Glaube sich als von Gott selbst bewirkt verstehen muß, ist nicht zweifelhaft. Es handelt sich allein um die Vermittlung solchen Glaubens. Die Frage ist, ob der Christ den Glauben, den von Gott selbst empfangen zu haben er bekennt, durch Vermittlung eines ausweisbaren Wissens vom Geschick Jesu und von dessen Bedeutung hat, oder ob seine Erklärung, daß er seinen Glauben Gott selbst verdanke, nur eine subjektive Versicherung ist<sup>12</sup>.“

Das Insistieren auf einem ausweisbaren Wissen vom Geschick Jesu hat — ähnlich wie bei Pannenberg — seinen Grund in der Intention, den Glaubensinhalt nicht in einer als Offenbarung deklarierten Legitimation des Glaubensaktes selbst zu begründen, sondern den Glauben nach Vollzug und Inhalt auf seinen Grund gerade außerhalb des Glaubenden zu verweisen. Diese Sorge, daß „sich der Glaubende letztlich (nicht) selbst zum Grund seines Glaubens“ mache<sup>13</sup>, wird aber jede theologische Bemühung um den Glauben, die diesen Namen verdient, mit Pesch teilen. Den Zündstoff, um den es hier geht, charakterisiert als Diskussionsteilnehmer Hengel deutlicher, der sich selbst zu dem von Pesch angegriffenen Glaubensverständnis Bultmanns bekennt. Jeder Versuch, „den Wahrheitsanspruch des Kerygmas mit historischen Mitteln (zu) beweisen oder auch nur (zu) stützen und ab(zu)sichern“, sei ein „hölzernes Eisen“. Jeder derartige Versuch laufe darauf hinaus, „dem Glauben eine Begründung zu geben, die sein Wesen zunichte macht, weil hier überhaupt eine Begründung versucht wird... Der Glaube kann nur Gottes Schöpfung im Menschen selbst sein<sup>14</sup>“.

Pesch vertritt demgegenüber die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen „ausweisbarem Wissen“ und dem Glauben als eine aus dem Erbe katholisch-theologischer Tradition herkommende Verpflichtung. „Das positiv gespannte Verhältnis von Glaube und Vernunft (darf) zu keiner Seite ungunsten, fideistisch oder rationalistisch, aufgehoben“ werden<sup>15</sup>.

Dieses ausweisbare Wissen ist für Pesch eben letztlich historisch bestimmt. Selbst ist es zwar auch nicht „Grund des Glaubens<sup>16</sup>“. Aber es

---

<sup>12</sup> Bei Pesch, 201. Zitiert wird W. Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 223.

<sup>13</sup> A. a. O. 202.

<sup>14</sup> Diskussionsbeitrag, 253 f. und Zitate von R. Bultmann aus: Glaube und Verstehen I, Tübingen <sup>3</sup>1965, 13. 19 f.

<sup>15</sup> Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, 202.

<sup>16</sup> A. a. O. 201.

ist doch auch wieder Voraussetzung dafür, daß Glaube überhaupt sinnvoll gedacht werden kann<sup>17</sup>.

Pesch ist durchaus bereit, dem Glauben eine Offenbarungsqualifikation im Sinn einer gegenwärtig geschehenden Selbstpräsentierung des Herrn zuzugestehen. Aber diese Funktion kann der Glaube nur erfüllen, wenn sein Zustandekommen dabei selbstkritisch (auf die Situation des Glaubenden bezogen), und geschichtskritisch (auf die Situation des NT und dessen Überlieferung bezogen) mitreflektiert wird. „Eine Reflexion auf die historischen Prozesse und Voraussetzungen, die den qualifizierten Glauben tragen, ist durch den Hinweis auf die Qualität und den Ursprung des Glaubens, seine göttliche Aktivität, nicht abgeschnitten; wohl ist für modernes, historisch kritisches Bewußtsein eine historisierende Mythologisierung dieses Ursprungs abgeschnitten, aber damit zugleich der Weg zu einem geschichtlichen Verständnis gewiesen, das Offenbarung in Geschichte und als Geschichte gläubig zu denken und ihr forschend nachzudenken vermag<sup>18</sup>.“ Mit Recht urteilt W. Kasper: „Dies ist offensichtlich ein systematisch-theologisches Programm<sup>19</sup>.“ Zu Unrecht vermutet er aber, Pesch sei sich über die systematischen Implikationen seiner Konzeption nicht im klaren. Die Frage: „Inwieweit kann die historische Frage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung die systematisch-theologische Frage nach der Begründung des Glaubens an die Auferstehung klären<sup>20</sup>?“, steht doch wohl bereits als eigentliches Motiv vor dem ersten Beitrag Peschs. Wenn dort die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu letztlich auf „den Glauben, den (Jesus) gestiftet hat<sup>21</sup>“ zurückgegründet wurde, ging es doch um die geschichtliche Inkarnation dieses Glaubens in Jesu eigenem Verhalten: Wieweit ist unser Glaube in der bewußten Lebenstat Jesu begründet? Geht es dabei

---

<sup>17</sup> So möchte ich Pesch jedenfalls auf Grund der anschließend noch zu entfaltenden Auffassungen interpretieren. Hier dürfte m. E. auch ein Unterschied zur Position Pannenberg's liegen, mit dessen Intentionen Pesch weitgehend übereinstimmt. Bei Pesch kommt ein typisch katholisches „und“ im Verhältnis von Glaube „und“ Wissen zum Vorschein, wobei das Wissen im Glauben selbst einen Platz hat, ohne den der Glaube seinerseits einen wesentlichen Wirklichkeitsbezug verlieren würde, während Pannenberg's Position doch an manchen Stellen stärker auf eine Trennung von Wissen als Einsicht und Glaube als Vertrauen hinausläuft. Vgl. W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*. Gütersloh 1963, 100–102. Doch Pannenberg hat mit diesem Problem immer wieder erneut gerungen.

<sup>18</sup> A. a. O. 218.

<sup>19</sup> Diskussionsbeitrag, 230.

<sup>20</sup> Diskussionsbeitrag, 231.

<sup>21</sup> A. a. O. 226.

nicht um die Frage, wieweit Jesu Leben wirklich sein *eigenes* Leben geworden ist? Denn gerade als solches, als *sein* Leben, zeugt es unser Leben als im Glauben zum Ziel kommendes Leben.

### III. Die Vermittlung Jesu und die historische Methode

Das Irritierende dieser sehr zentral angesetzten Soteriologie liegt m. E. in dem eigentümlichen Ineinander von Vermittlung und Vermitteltem. Aber das ist das Kernproblem jeder Soteriologie. Vermittelt werden soll uns Jesus selbst, sein Wirken, sein Geschick, seine Person<sup>22</sup>. Der Grund der Vermittelbarkeit liegt aber eben wieder in der Wirklichkeit gewordenen Geschichte Jesu selbst. Nicht nur das, was vermittelt werden soll, sondern auch die Vermittlung selbst ist letztlich identisch mit Jesu Lebenstat.

Diese Problematik hatte Pesch in seinem Anfangsbeitrag nur eben angedeutet<sup>23</sup>. Die tiefer nachbohrende Stellungnahme Kaspers veranlaßte in Peschs Schlußwort weitere Klärungen. Bei aller bleibenden Divergenz hinsichtlich des engeren Fragepunktes, wieweit der Osterglaube im Selbsterweis des Auferweckten auf Grund von „Erscheinungen“ fundiert sei, scheinen sich mir in manchen grundsätzlich-systematischen Auffassungen dagegen eher Konvergenzen zwischen Pesch und Kasper zu ergeben. Die Vermittlung Jesu gründet nach Inhalt *und* Aneignungsmöglichkeit für die, denen sie zugewendet werden soll, in der als aktive Tat empfundenen Geschichte Jesu.

Kasper weist allerdings zunächst einmal auf die Aporien bei der Anwendung der historischen Methode in der Theologie hin. Offenbar befürchtet er hier eine zu unkritische Aufgeschlossenheit bei Pesch. Kasper faßt seine Bedenken im Anschluß an E. Troeltsch zusammen: Die historische Methode „kommt grundsätzlich nur zu Wahrscheinlichkeitsurteilen; sie versteht jedes einzelne geschichtliche Ereignis nach Analogie zu uns bekannten Begebenheiten; sie versteht jedes Einzelgeschehen in Wechselwirkung mit allen anderen<sup>24</sup>“. In diesem Zusammenhang läßt sich der „unbedingte Anspruch, wie er für den Glauben charakteristisch ist“, nicht einbringen. „Das unableitbar Neue“ kann in den Maschen dieses Netzes gar nicht eingefangen werden. Die Methode „relativiert alles und jedes<sup>25</sup>“.

---

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O.

<sup>23</sup> Vgl. die in Anm. 15, 16 und 18 belegten Zitate.

<sup>24</sup> Diskussionsbeitrag, 233.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O.



Dennoch will Kasper gerade nicht zu einer unvermittelbaren Gegenüberstellung von historischer Methode und Theologie führen. Im Gegenteil, er sieht Möglichkeit und Notwendigkeit, „Methoden der historischen Kritik ... theologisch in Dienst“ zu nehmen, indem sie „einem ganz bestimmten Erkenntnisinteresse unterstellt“ werden. Dieses spezifisch theologische Erkenntnisinteresse läuft dann in einem bestimmten Punkt der beschriebenen Tendenz der historisch-kritischen „Methode“ entgegen. Während letztere auf Relativierung hintendiert, hinterfragt die Theologie gerade dieses Erkenntnisinteresse an der Relativierung von allem und jedem. Ihrer Konsequenz nach oder — je nachdem — auch von ihren Voraussetzungen her will die relativierende Erkenntnishaltung die Frage nach dem Einmaligen und Unableitbaren und so von vorneherein eine Offenbarung gegenstandslos sein lassen. Demgegenüber versucht die Theologie dem Menschen eine Erkenntniseinstellung zu vermitteln, die ihn „in die Geschichte hineinhören“ läßt, „ob sich ihm hier eine Antwort zuspricht“ auf seine „Frage nach dem Sinn des Ganzen“. Wenn es gelingt, den Menschen „als Hörer des Wortes“ zu öffnen, ist „die historische Methode ... in dieser Perspektive im Grund nichts anderes als die höchste dem Menschen mögliche wissenschaftliche Form eines genauen Hinhörens auf die Sprache der Geschichte“ und ist „als solche für die Theologie unverzichtbar“<sup>26</sup>.

Pesch dürfte hier wohl zu Recht auf eine Gemeinsamkeit mit Kasper hinsichtlich der Intentionen und der Wege, diese zu verwirklichen, schließen<sup>27</sup>. Immerhin scheint aber der klärend-grundsätzliche Teil des Kasperschen Diskussionsbeitrags für unseren Zusammenhang so wichtig zu sein, daß wir noch einiges davon bedenken wollen. Methodisch gesehen macht er zunächst etwas dem Anschein nach Simplex klar.

„Will man mit den Mitteln der historischen Kritik Jesus als die entscheidende Offenbarungsfigur aufweisen, dann wird der historischen Methode eine Beweislast aufgebürdet, die zu tragen sie grundsätzlich nicht imstande ist“<sup>28</sup>. Hier ist noch von der „anderen“ historischen Methode die Rede, nicht von der höchsten dem Menschen möglichen wissenschaftlichen Form eines genauen Hinhörens auf die Geschichte, auf die die Theologie nicht verzichten kann. Es handelt sich dann aber um eine mit vorausgehenden Erkenntnisinteressen arbeitende Geschichtsauffassung, die von vorneherein keinen Platz für etwas echt Neues, für eine freie Offenbarung zulassen will. In der Tat wäre es naiv, von der Voraussetzung eines derartigen Erkenntnisinteresses her zu erwarten, daß sich dasjeni-

---

<sup>26</sup> Vgl. für Zitate und Zusammenhang a. a. O. 234 f.

<sup>27</sup> Stellungnahme, 277.

<sup>28</sup> Diskussionsbeitrag, 233.

ge, was mehr oder weniger bewußt ausgeschlossen wurde, dennoch dem erstaunt operierenden historischen Alchimisten schließlich gegen seinen Willen und seine Erwartung als Wirklichkeit zeigt. Es geht also um die Diskussion der „richtigen“ Erkenntniseinstellung. Peschs Intention dürfte eher den Akzent darauf setzen, die richtige Einstellung eben durch das Vernehmen der Geschichte zu erreichen. Die Beschränktheit eines Offenbarung leugnenden Säkularismus soll im Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit Jesu selbst überwunden werden. „Der qualitativ neue Anfang ist bei Jesus zu suchen“<sup>29</sup>.

Wie denkt er sich nun das Erlernen der Geschichte an dem Phänomen Jesus selbst? „Die Rückfrage nach dem Glauben, den Jesus gestiftet hat, ist die Frage nach dem Vor-Sprung dieses Glaubens in der Geschichte, nicht seinem Ur-Sprung in der Geschichte; der Vorsprung des Glaubens Jesu (vor allen vergleichbaren Phänomenen) leitet aber zur freien Rückfrage nach seinem Ur-Sprung, der nicht in der Geschichte aufgesucht werden kann, an“<sup>30</sup>.“ Der Vorsprung soll offenbar mit kritisch vergleichender Methodik erfaßt werden. Dazu ist auch die Distanzierung notwendig, die erst eine kritische Methode möglich macht. Um den Glauben, den Jesus gestiftet hat, richtig, das heißt hier randscharf, zu erfassen, muß er dem kritisch-fragenden Vergleich mit irgendwie vergleichbaren Phänomenen ausgesetzt werden. Nehmen wir einmal an, dieser Vergleich hätte das gewünschte Ergebnis: Jesu Glaube ist einmalig, dann würde gerade dieses Ergebnis ehrlicherweise zur nächsten Frage führen — nicht „zwingend“, aber mit dem ganzen Impetus, den die immer stärker mitgehende Sympathie an Jesus erweckt hat: Woher kommt diese einzigartige, unvergleichbare, ihrer selbst ganz mächtige Lebensführung, wie Jesus sie verwirklicht? Vorausgesetzt, mit dieser Umschreibung sähe Pesch sich richtig interpretiert, würden wir seine Versicherung, Jesus sei der „göttliche Grund“ des Glaubens<sup>31</sup> als Antwort auf die soeben gestellte Frage ansehen. Dabei würden wir in Peschs Grundeinstellung voraussetzen können, daß er sich diese Frage nicht zu leicht macht. Von Jesu Lebens-

---

<sup>29</sup> Stellungnahme, 276, von Pesch dort gesperrt. Der unmittelbare Zusammenhang zielt dort allerdings auf die Frage des Osterglaubens. Der Satz dürfte für Peschs Gesamtkonzept wichtig sein. In der unmittelbaren Anwendung auf die Entstehung des Osterglaubens scheint uns Peschs Gebrauch zwar zu kurz, aber in der grundsätzlichen Bedeutung kann man das Prinzip wohl gar nicht wichtig genug nehmen. Im übrigen würde ich auch hier keinen echten Gegensatz zu Kasper sehen. Beide betonen den logisch unterschiedlichen Aspekt historischer und systematischer Fragestellung, aber auch ihr Ineinandergreifen innerhalb der einen Wirklichkeit, die in den Blick kommen soll.

<sup>30</sup> A. a. O. 272 f.

<sup>31</sup> A. a. O. 277.

führung auf den „gewährenden Grund seiner Freiheit“<sup>32</sup> zu schließen, würde einschließen, besonders auf die gelebte Relation Jesu zu Gott zu achten. Gott würde nicht als Erklärungsgrund von außen an Jesus herangetragen, sondern selbst wieder von Jesus her in den Blick kommen. Pesch würde auch allen Nachdruck darauf legen, daß dieser Erklärungsgrund nicht nur immanent für die Psychologie Jesu gilt, sondern daß uns das sachgerechte Mitgehen mit Jesus zur in sich selbst begründeten Wirklichkeit Gottes führt, die nicht vom Menschen abhängt<sup>33</sup>. Insofern scheint Peschs Rekurs auf Jesus selbst und seine Lebenstat richtig herauszuheben, daß das Motiv zum Mitgehen mit Jesus, also zum Glauben, seine bewegende Kraft von Jesus selbst her hat. Die Erkenntnis des Vorsprungs Jesu in der Geschichte könnte zumindest einen entscheidenden Blickfang für das weiterfragende Interesse an Jesus bilden. Dabei brauchte es nicht hinderlich zu sein, daß der Prozeß des vergleichenden Fragens, in dem dieser Vorsprung Jesu sich immer wieder zeigt, nur Wahrscheinlichkeitsurteile hervorbringen kann. Er dient ja zunächst dazu, die freie Rückfrage nach dem Ur-Sprung Jesu einzuleiten. Wenn man dieses Ursprungs ansichtig wird, hat man das vergleichende Denken zwar nicht einfach hinter sich gelassen, aber doch in einem qualitativ neuen Akt überschritten. Das Vergleichen, das den Vorsprung anzeigt, führt nur zu einer negativ-abgrenzenden Bestimmung Jesu: so und so ist er nicht, er geht nicht auf. Dieser Prozeß ist auch in gewisser Beziehung unabschließbar. Die Antwort auf die „Rückfrage nach dem gewährenden Grund“ der Freiheit Jesu kann zwar die durch Gegenüberstellung erkannte Unvergleichbarkeit Jesu bestätigen, aber vor allem auch eben diesen Grund seiner Singularität von innen her erfassen. Ich halte das für eine sachlich richtige Zusammenschau von Glauben an Jesus und Fragen nach der Geschichte Jesu.

#### IV. Theologische und historische Vernunft

Dennoch wird sich das Nach-Denken über den Prozeß des Gläubig-Werdens an dieser Stelle noch nicht zufrieden geben. Stehen nicht theologische Logik und historische Logik doch wieder getrennt nebeneinander? Ist der Gebrauch der historischen Vernunft der erste Schritt, oder muß nicht doch schon ein Schritt erfolgt sein, damit die historische Vernunft in die richtige Richtung sieht und schreitet?

---

<sup>32</sup> A. a. O. 273.

<sup>33</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang a. a. O. 271 unter Nr. 4.

An dieser Stelle scheint Pesch auch in seiner Stellungnahme zur Diskussion noch nicht alle Fragen Kaspers beantwortet zu haben. Kasper setzt seine Frage dort an, wo Pesch versucht, „autoritäre“ Formen der Glaubensbegründung zu überwinden. „Autoritär“ meint hier: Der den Glauben Verkündende tritt mit einem nicht ausweisbaren Anspruch auf, eine Offenbarung, Erscheinung oder dergleichen zu haben, die der Angesprochene „abkaufen“ müsse<sup>34</sup>.

Wenn der Glaube an die Auferstehung also auf Grund von Visionen, die etwa Petrus widerfahren seien, gefordert würde, handle es sich um eine solche Struktur. Damit würde nicht die Wirklichkeit des Glaubens zugänglich gemacht, sondern autoritärer Mythologie ein historisches Mäntelchen angezogen. Demgegenüber soll der Glaube an die Auferstehung Jesu in dem Glauben begründet sein, den Jesus durch seine Lebenstat gestiftet hat. Diesen Sachverhalt hatten wir bereits zu Beginn unserer Überlegung dargelegt. Darauf fragt Kasper nun: „Ist der von Pesch befürchtete autoritäre Charakter der Kerygma-Theologie schon allein damit gebannt, daß man den Ursprung des Glaubens statt beim Zeugnis der Apostel bei Jesus selbst sucht...? Ist damit das Problem im Grunde nicht nur zurückverlagert? Im Prinzip bedeutet die Berufung auf den irdischen Jesus doch dieselbe ‚historisierende Mythologisierung‘ des Ursprungs wie die Berufung auf die Apostel. Für ein säkularisiertes Denken besteht hier prinzipiell nicht der geringste Unterschied<sup>35</sup>.“

Pesch hat auf diesen Einwand zwar eine kurze Antwort: „Die Berufung auf Jesus selbst bedeutet keineswegs im Prinzip dasselbe wie die Berufung auf die Apostel, solange der Glaube der Apostel als von Jesus gestiftet gilt und sich im Glauben an Jesus ausdrücklich zum Vorsprung des Glaubens Jesu bekennt<sup>36</sup>.“ Aber es bleibt doch die Frage bestehen, woher ein Gläubiger den Maßstab nimmt, um vom Vorsprung des Glaubens Jesu zur „freien“ Einsicht in den Ursprung dieses Glaubens zu gelangen.

Kasper versucht bei diesem Kernproblem, das aber zugleich das dornreichste heutiger Theologie ist, weiterzukommen, indem er den ersten Schritt nicht von der historischen Vernunft her tun läßt, sondern dem Hören auf die Geschichte ein schon bewußt gewordenes geschichtstheolo-

---

<sup>34</sup> Vgl. Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, 201 f., sowie 218.

<sup>35</sup> Diskussionsbeitrag, 232 f.

<sup>36</sup> Stellungnahme, 274. Eine gewisse Interpretationsschwierigkeit bereitet der Genetiv beim Glauben *Jesu*: Genetivus obiectivus oder subiectivus? Ist Pesch richtig interpretiert, wenn der Glaube, den Jesus gestiftet hat, seinen Grund in dem Glauben hat, den Jesus lebte?



gisches Interesse voranstellt. „Innerhalb eines geschichtlichen Denkens kann nur die Geschichte als Ganzes unbedingte Bedeutung beanspruchen; dieses Ganze ist aber erst am Ende der Geschichte gegeben. Ein Einzelgeschehen innerhalb der Geschichte kann dann unbedingte Geltung beanspruchen, wenn sich in ihm das Ende vorwegereignet, wenn es sich also als Antizipation des Endes erweisen läßt<sup>37</sup>.“ Voraussetzung für diese Möglichkeit ist ein anthropologisches Grunddatum: „Die Frage nach dem Ganzen der Geschichte gehört... wesentlich zum Menschen<sup>38</sup>.“ Hier beginnt dann freilich die ganze Mühe einer Theologie, die, bevor sie dem Menschen seine Sinnfrage beantworten kann, ihm zunächst einmal oft genug erst die Sinne für die Sinnfrage öffnen muß. Zweifelsohne liegt in der Gabe des Menschen zur transzendierenden Offenheit die grundsätzliche Bedingung der Möglichkeit zum Vernehmen von Geschichte als sinnvollem Geschehen. Nur so kann er „Hörer des Wortes“ werden. Aber der Vollzug des Transzendierens ist selbst nicht unbedingt geknüpft an eine ausdrückliche theologische Anthropologie darüber.

Walter Kasper scheint mir selbst an anderer Stelle einen wesentlichen Beitrag zum Thema geleistet zu haben. Mich hat eigentlich gewundert, daß er an dieser Stelle nicht darauf zu sprechen gekommen ist<sup>39</sup>. Mir scheint, daß gerade eine solche Überlegung eine Voraussetzung für das Positive bei Pesch sein könnte. Im Anschluß an H. Urs von Balthasar spricht Kasper von den zwei Grundmöglichkeiten, die im abendländischen Denken eingeschlagen wurden. Im einen Fall ist es das Erlebnis einer als Ordnung gegründeten Welt, die auch den Menschen seinen Standort finden läßt. „Die andere Möglichkeit setzt an bei der Freiheit,... die erst Welt öffnet und freigibt.“ Beide Möglichkeiten haben ihre je typischen Schwierigkeiten, Gott als Wirklichkeit zu begegnen. „Als dritter Weg neben der anthropologischen und der kosmologischen Reduktion des Christentums legt sich (aber) eine ‚theologische Theologie‘ nahe, die ausgeht von dem Bekenntnis ‚Gott ist die Liebe‘ (1 Jo 4, 8). In diesem Satz ist beides eingeschlossen: daß diese Liebe Ereignis in Christus geworden ist und daß Gott eben in diesem Ereignis erwiesen hat, daß er die Liebe ‚ist‘.“

Zugegeben, nirgendwo spürt der Theologe seine Hilflosigkeit tiefer als bei diesem „Satz“: Gott ist Liebe. Dennoch hat er gar keine anderen

<sup>37</sup> Diskussionsbeitrag, 234.

<sup>38</sup> A. a. O.

<sup>39</sup> Als Beispiele für theologische Bemühung um Sinnerschließung der Geschichte rekurriert er a. a. O. auf W. Pannenberg, K. Rahner, J. Ratzinger und J. Moltmann. Sein eigener Vorschlag hat wichtige Anstöße von H. U. v. Balthasar bekommen (Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963). Für das folgende vgl. W. Kasper: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, bes. 30—32. — In vielen seiner eigenen Arbeiten hat Kasper dies Modell ausgefüllt.

Möglichkeiten, als, im Blick auf Christus, die beiden von Kasper genannten Aspekte zu entfalten. Gewiß gehört dazu, daß der Mensch liebe-empfindlich ist. Das bleibt die Bedingung der Möglichkeit, Liebe identifizieren zu können. Aber mit der Liebe-Empfindlichkeit ist zugleich für das Geschöpf Mensch eine Ohnmacht mitgegeben: Liebe, die ihn selbst zum Ziel hat, kann er nicht *er*-finden. Nicht die Reflexion über die Liebesfähigkeit des Menschen macht selig, sondern die Zuwendung einer von anderswoher, insofern von „außen“ auf uns zukommenden Liebe. Wenn Liebe als solche reflektiert werden soll, ist sie immer schon da. Die Reflexion macht sie nicht erst zur Liebe. Sie kann sie auch nicht vorentwerfen. Und doch gehört die Reflexion noch zum Ankommen der Liebe selbst. Sie öffnet ja den Blick für den, der sich in der Liebe zuwenden will. Aber genau hier kommt es zur Schwerpunktverlagerung, daß nämlich der Reflektierende, indem er sich als den erfährt, auf den die Liebe eines anderen bezogen ist, jetzt gerade nicht mehr blind „alles“ auf sich bezieht, sondern zumindest im tiefsten und letzten *sich* auf den, der ihn liebt<sup>40</sup>.

Gewiß kann man so auch über die Bedingungen der Möglichkeit von Liebe reflektieren. Aber dazu gehört die Einsicht, daß diese Reflexion selbst erst *Folge* einer viel grundsätzlicheren Bedingung für das Geschehen von Liebe sein kann und daß die bewußte Erfassung dieses Vorgangs in der Gestalt von Reflexion nicht selbst die apriorische Bedingung für das Ergriffenwerden-Können von der Liebe Gottes ist. Innerhalb einer vertretbaren theologischen Logik mag das Bewußtmachen der apriorischen Offenheit des Menschen seinen wichtigen „systematischen“ Platz haben. Aber dieser Bewußtseinsvollzug geschieht möglicherweise zunächst noch auf der Ebene der Theorie. Es gehört jedoch noch zu dem in der Theorie Erfaßten selbst, daß die Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit von Liebe-Erfahrung nicht bereits das Geschehen von Liebe freisetzt. Die Reflexion stellt insofern erst nachträglich etwas fest, was von der Macht des Menschen her gesehen von „außen“ her durch sich selbst alles erst ermöglicht.

## V. Nicht-autoritäre Glaubensbegründung im Vollzug menschlicher Lebensgeschichte

Hier liegen auch Größe und Grenze einer „transzendentalen“ Vermittlung der Theologie. Für die theologische Reflexion und die Theorie-Bildung bleibt sie wohl kaum entbehrlich<sup>41</sup>. Insofern kann sie einem im

<sup>40</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang den klassisch „aposteriorischen“ Vollzug einer derartigen Reflexion bei H. U. v. Balthasar: Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: *My Sal II*, 15–43.

<sup>41</sup> Auch die Kritiker der Rahnerschen Durchführung haben meist irgendwo doch etwas recht Ähnliches.

heutigen Denkhorizont nach dem Glauben Suchenden Licht vermitteln. Aber sie vermittelt eine den Menschen befriedigende Kohärenz und Konsistenz eben zunächst nur auf der Ebene der Reflexion. Ihr Apriori — die von Gott kommende Gnade und die Offenheit, die diese im Menschen schafft — heißt sie im Grund immer erst *suchen*, nicht über ihr Apriori zu verfügen. Sie will und kann für den konkreten Vollzug des Glaubens, wenn es gut geht, nur Vorausbedingungen dafür schaffen, daß wir in die Geschichte hineinhören, um dort die Gnade als konkrete Liebe zu erfahren. Je nachdem, wie man es nimmt, ist das ein sehr bescheidener — oder auch ein sehr wichtiger Dienst. Die von Gott herkommende Liebe will die Reflexion in ihr selbst überwinden oder auch mit ihrer vom Menschen her unstillbaren Sehnsucht versöhnen. Wenn Rahner von der Möglichkeit einer anonymen Christologie spricht und dabei daran denkt, daß man sich Christus auf Grund der von ihm kommenden Gnade auch der Sache nach schon nähern könne, ehe man beispielsweise das Dogma von Chalkedon bejaht, und wenn er diese Begegnungsmöglichkeit von einer transzendental erfaßbaren Anthropologie her verständlich zu machen sucht, so ist das eigentlich erst die eine Seite eines Weges, der über eine tiefer erfaßte Anthropologie zur letztlich thematischen (nicht mehr anonymen) Christologie führen kann. Wer diesen Weg versucht, wird bald merken, daß eine letztlich von der Gnade her konzipierte Anthropologie ebensolche anonyme Stadien zu durchlaufen hat wie die Christologie. In der Praxis ist es häufig so, daß eine als Interesse an Jesus Christus beginnende (vom Dogma her gesehen vielleicht noch anonyme) Christologie erst den Blick auf den Menschen als ein auf Gott bezogenes Wesen freigibt<sup>42</sup>.

Natürlich setzt das Angesprochenwerden von Christus die Ansprechbarkeit voraus. Ebenso wenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß sich die Theologie ihre Gedanken über diese Ansprechbarkeit machen muß. Ferner bleibt es unbestritten, daß dieser Ansprechbarkeit dem Vollzug nach eine entscheidende Bedeutung bei der Frage nach dem Realitätsgehalt des Glaubens zukommt. Aber es kann sein, daß der Mensch bereits kräftig an-spricht, ohne sich zum Beispiel schon reflex darüber im klaren zu sein, daß er „das Seiende von transzendentaler Notwendigkeit (ist), das in jeder kategorialen Tat der Erkenntnis und der Freiheit immer schon über sich und den kategorialen Gegenstand hinaus ist auf das

---

<sup>42</sup> K. Rahner hat dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis von Transzendentalität und Geschichte in jüngeren Veröffentlichungen selbst deutlicher als Problem herausgearbeitet. Die Grundtendenz war allerdings immer, das Hören-Können von Geschichte nahe zu bringen. Vgl. z. B. Rahner—Thüsing, Christologie, 20—24 u. 59—63. Vgl. auch das Interview „Gnade als Mitte menschlicher Existenz“ in HK 28 (1974) besonders 82b—88a.

unumfaßbare Geheimnis...<sup>43</sup>“ oder auch „daß die Frage nach dem Ganzen... wesentlich zum Menschen“ gehört<sup>44</sup>.

Das ist natürlich eine Selbstverständlichkeit. Doch scheint es nicht überflüssig, dies zu sagen, weil systematische Logik der Theologie nicht ohne weiteres auch der Weg des Gläubig-Werdens zu sein braucht und oft genug nicht ist, was dann wieder allzuhäufig den Eindruck hervorruft, die systematische Logik stimme doch nicht und die Theologie bewähre sich eben nicht in der Praxis.

Zum Modell der Ansprechbarkeit gehört wohl, daß der Anstoß in Form von Appellen vor sich geht. Der Appell kommt einerseits auf den Menschen zu, aber er „appelliert“ eben an etwas im Menschen, das ihn auf die Bewegung einspringen läßt. Er setzt etwas frei, das ohne ihn weiterschummern würde. Je näher dies zwar noch Ungewekte dennoch dem vielleicht erst in der Hoffnung angezielten Selbst des Menschen steht, um so mächtiger kann der Appell aufgenommen werden<sup>45</sup>. Diese Art von Appellation an den Menschen selbst scheint heute als ein nicht-autoritärer Verständigungsweg empfunden werden zu können, der zwar in die Subjektivität des Menschen hineinwirkt, aber indem sie diese selbst aktiviert.

So unbestreitbar hier Zugangswege gegeben sind, so bedarf doch das Appell-Modell in der Christologie gerade in unserem Fragezusammenhang auch der kritischen Prüfung. Das läßt sich vielleicht aus dem Jesusbuch von H. Braun anschaulich machen. „Inwiefern kann Jesus uns in unserer heutigen Gegenwart in Verantwortung nehmen und uns heute Hilfe leisten...? Wiederum scheint die übliche und bekannte Antwort sich anzubieten: weil er, als der Sohn Gottes, den der Tod nicht halten konnte, überzeitliche Mächtigkeit besitzt<sup>46</sup>.“ Braun kann mit einer solchen, dem Menschen fremden und äußerlichen Autorität nichts anfangen. Autorität entsteht überhaupt erst dadurch, „daß sie dem Menschen... ungewungen Zustimmung abgewinnt und abnötigt“. Das geht aber nur über die Überzeugungskraft des *Inhalts*, der vermittelt wird und der allein einem Sprechenden Autorität verschaffen kann. „Ist die Autorität nicht kraft der von ihr vertretenen Inhalte vorhanden, so gibt es keine Gründe außerhalb ihrer, mittels deren sie aufgerichtet werden könnte.“ Dieses Modell wird nun auch an Jesus herangetragen: „So verhielt es

---

<sup>43</sup> Rahner—Thüsing, a. a. O. 21 f.

<sup>44</sup> Kasper, Diskussionsbeitrag, 234.

<sup>45</sup> In dem in Anm. 43 zitierten Abschnitt seiner Christologie (S. 59—63) versucht Rahner die konkrete Durchführung der in Kap. II abstrakt entwickelten transzendentalen Vermittlung in „Appellen an das heutige Daseinsverständnis“.

<sup>46</sup> H. Braun, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Stuttgart—Berlin 1969. 146 f.



sich historisch auch mit der Autorität, die Jesus unter seinen Anhängern und Hörern gewann. Er vertrat und lebte... (seine Botschaft). Das gewann ihm Herz und Gewissen seiner Hörer. Sie konnten sich dem, was er wollte, nicht entziehen. Wer sich dem, was er wollte, entgensetzte, tat es um den Preis, daß die innere Stimme nicht zum Schweigen zu bringen war, die da sagte: Er hat aber doch recht<sup>47</sup>."

Das klingt sehr schön. Bis zu einem gewissen Grad stimmt es wohl sogar. Aber es zeigt doch auch wieder sehr deutlich, daß die Engpässe sogenannter autoritärer und nicht-autoritärer An-Sprache unter Umständen kaum voneinander zu unterscheiden sind. Macht es letztlich einen erheblichen Unterschied, ob ich autoritär überredet werde oder ob ich selbst von einem Inhalt so berauscht bin, daß ich ihn wahrhaben möchte? Kann ich mich denn so zuversichtlich für den kompetenten Richter über die Autorität der Sache halten?

## VI. Tragweite und Grenze hermeneutischer und sprachlicher Modelle

Gewiß, der absolute Skeptizismus ist in sich selbst widersinnig. Aber auch jede Reflexion zu seiner Überwindung reibt sich wund, wenn sie nur Reflexion bleibt. Kann die Schwerpunktverlagerung durch Liebe, von der wir sprachen, Mut geben, den Bannkreis der Subjektivität zu verlassen und „sich“ draußen zu finden? Peschs Anfrage mit seiner neuen These scheint mir jedenfalls den positiven Sinn zu haben, diesen Mut ganz und gar in der Person Jesu zu begründen. Der „Anhalt am historischen Jesus“ erweist sich nicht nur für den *Inhalt* der Verkündigung notwendig, sondern auch für den Prozeß des Gläubig-Werdens. Wenn die Person Jesu im umfassenden Sinn so entscheidend ist, dann geht es doch um *ihre* Vermittlung. Ist das aber nicht noch einmal Jesu eigenes Werk? Diese Frage hat uns hier immer wieder beschäftigt. Jesus ist Stifter des Glaubens (zumindest nicht allein durch seinen Glauben, sondern zuerst und zuletzt) durch seine Liebe.

Hier versagen an einem bestimmten Punkt auch hermeneutische Versuche und Sprachmodelle. Die werden dadurch nicht überflüssig. Im Gegenteil, das Besondere läßt sich wohl gerade erst an den beiden Möglichkeiten der Analogie deutlich machen, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Die Vermittlung von Liebe hat zunächst eine große Ähnlichkeit mit dem Erlernen von Sprache. Ein Tier ist unfähig, Sprache zu erlernen<sup>48</sup>. Aber

<sup>47</sup> A. a. O. 147 f.

<sup>48</sup> Dem würde nicht widersprechen, wenn es gelänge, die eine oder andere Dimension des Zeichen-Übermittlungsfunktionswertes der Sprache und damit auch des Gebrauchswertes an Tiere zu vermitteln. Aber Versuche, die auf diesem Weg die Sprachrevolution verstehen wollen, blenden den Bereich aus, von dem ihre Fragestellung selbst, wenn auch vielleicht wider Willen, Zeugnis gibt.

auch ein Mensch erlernt sie nicht aus sich, sondern im Umgang mit Sprechenden. Dieser Umgang vermittelt ihm nicht nur die Möglichkeit, sich *auch* des Instruments zu bedienen, dessen sich die andern bedienen und das Voraussetzung dafür ist, mitmachen zu können, sondern er lernt sich selbst *im* Horizont der gemeinsamen Sprache zu verstehen. Dieser Horizont gibt ihm zwar die Weite, die er braucht, um überhaupt gehen zu können. Aber er braucht eigentlich auch nirgendwo herauszugehen. Der Horizont kann sich erweitern durch Horizontverschmelzung, die gemeinsame Sprache kann einen Zugang zur Wirklichkeit erschließen, der so bisher nicht gesehen wurde. Aber das Verstehen, das sich auf diese Weise einstellt, bietet gerade die Möglichkeit, drinnen zu bleiben, indem man tiefer hineinkommt. Freilich steht die so gewonnene Identität immer in der Gefahr, vom Horizont aufgesogen zu werden. Das Geschehen von Liebe ruft demgegenüber aus dem Horizont oder Kontext, in dem sich das Leben bisher vollzog, heraus — jedenfalls in letzter Konsequenz. Der neue Aussagegehalt der als Liebe gesprochenen Sprache wird plötzlich so wichtig, daß die gemeinsame Fähigkeit, Worte zu einem sinnvollen Aussage-Ganzen zu verbinden, zwar nicht aufgehoben, aber doch nebensächlich wird gegenüber der Aufladung mit Sinn, der in der neuen Verbindung zustande gekommen ist. So bewirkt Liebe, daß gerade die bisher gültige Basis verlassen wird und verlassen werden kann. Das Verlassen des eigenen Herrschaftsraums erfolgt nicht blind, sondern als höchst freiverantworteter Akt, der weiß und will, was er tut. Aber nicht dieser Akt steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern die prinzipielle Wichtigkeit dessen, dem sich der Akt zuwendet. So kommt zwar eine höchst intensive Gemeinsamkeit des Liebenden und des Antwortenden zustande, aber gerade wegen des Primats des die Liebe Eröffnenden kommt es nicht zur Verschmelzung im Sinn einer Aufhebung. Obwohl nun seine Aussage der Liebe von jetzt ab die „Norm“ bildet, wird die Frage nach Autonomie oder Heteronomie gegenstandslos; Emanzipationsproblematik bleibt diesem Vorgang von „Herrschaft“ gegenüber vordergründig.

Voraussetzung für die Richtigkeit der zuletzt ausgeführten Überlegungen ist, daß sie nicht als apriorische Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen von Liebe verstanden werden können — das wäre ein Widerspruch in sich selbst —, sondern daß sie dem mit transzendentalen Begründungsproblemen ringenden Menschen die umgekehrte Verhaltensfigur verdeutlicht, die sich ereignet, wenn Jesus „für“ sie der Messias wird<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Das ist nicht etwa gegen Rahners „Transzendentaltheologie“ gesagt. Ihr Anliegen scheint mir ganz ähnlich zu sein. Man darf sich vom Namen „transzendental“ nicht irreführen lassen, was viele ihrer Kritiker übersehen und — was leider schlimmer ist — viele ihrer Anhänger, die nicht erkannt haben, daß ihr wirkliches Apriori der Mensch unter einer ganz „massiven“ Gnade ist.

## VII. Aktive Proexistenz Jesu in ihrer Funktion für den Glauben an Jesus und als Verstehensprinzip der Christologie

Zum Schluß soll versucht werden, aus dieser Auseinandersetzung mit der in die Grundfragen der Vermittlung der Person Jesu führenden Diskussion der Tübinger Theologischen Quartalschrift einige Folgerungen zu ziehen.

1. „Die Entstehung des Glaubens“ — jetzt aber nicht mehr nur an die Auferstehung, sondern grundsätzlich — „muß entscheidend... durch Jesus selbst, sein Wirken, sein Geschick, seinen Tod, seine Person vermittelt sein“. Wir greifen damit das an den Anfang gestellte Resultat Peschs wieder auf, wenn auch in der angedeuteten Verallgemeinerung. Pesch ging es thematisch zunächst um den Glauben an die Auferstehung. Diesem wurde sozusagen ein Glaube an die Person Jesu gegenübergestellt, den sie selbst vermittelte, bis sie im Tod ihre letzte „irdische“, geschichtliche Tat vollendet hatte. Geht es aber um die Vermittlung dieser Person und kann die Vermittlung Jesu, wenn ich Peschs Grundposition von meinen Voraussetzungen her konsequent weiterzudenken versuche, letztlich nur von seiner eigenen Kraft her geschehen, dann wäre der Aspekt, unter dem die überlieferten Osterereignisse gesehen werden müßten, nicht die wahrscheinlich doch sehr zeitbedingte Verlegenheit einer zeitgenössischen fundamentaltheologischen Fragestellung, sondern der Blick würde frei, „Erscheinungen“ statt im autoritären Kontext, von der nach ihren eigenen Maßstäben zu messenden Person Jesu her zu lesen. Immerhin hat Pesch richtig empfunden, daß man aus einer Auferstehung als isoliertem Wunder kein Kapital schlagen kann. Hier werden viele wieder sagen, auch das sei selbstverständlich. Ich meine aber, es sei nützlich, das auszusprechen. Es handelt sich um die Auferweckung *Jesu*. Auf jeden Fall ist seine Erhöhung identisch mit der bleibenden Mitteilung an seine Jünger und die, die es werden sollen. Diese Mitteilung wieder ist die Form seiner Anwesenheit in jetzt geschehender Geschichte. Durch sie ist er in ihr als aktiv handelndes Subjekt. Daß sie auf die im Neuen Testament — doch wohl trotz Pesch — berichtete Weise einer Begegnung Jesu mit den Seinen begonnen hat, scheint „glaubwürdiger“, als daß sie irgendwie in einer Art Schlußfolgerung entdeckt wurde, auch wenn das „geistige“ Mitgehen-Können der Angesprochenen mit Jesus eine Voraussetzung für Auferstehung als sinnvollem Ereignis bleibt; denn Jesus ist ja durchaus „in den Glauben seiner Jünger“ hinein auferstanden<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Vgl. dazu K. Rahner, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik, in: Schriften zur Theologie 10, Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, 215—226.

2. Damit bliebe auch etwas gewahrt, das für Pesch offensichtlich sehr wichtig ist: Der Realzusammenhang von Tod und Auferweckung Jesu einerseits und der Realzusammenhang von Lebenstat und Tod Jesu andererseits. Hier trifft Peschs Intention, wie er selbst weiß, auf eine breite Strömung in der heutigen Christologie und Soteriologie, als deren Zeuge noch einmal K. Rahner auftreten soll: „Die Auferstehung bedeutet nicht den Beginn einer neuen, mit anderem Neuen erfüllten, die Zeit weiterführenden Lebensperiode Jesu, sondern gerade die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu, der gerade durch den freien Tod im Gehorsam diese bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewann<sup>51</sup>.“

Entscheidend dabei ist die in strengem Sinn *theologische* Dimension seines Lebens und Sterbens. Mit Pesch kann man sagen, was wir bereits früher zitierten: „Eine Auslegung des (von Jesus begründeten) Glaubens ist heute auf den Entwurf einer Theologie des Todes angewiesen, der den heilschaffenden Tod Jesu als die Möglichkeit seines Lebens auszulegen, der Jesu Selbstverständnis als seine Gottesgewißheit und seinen Tod als die Eröffnung dieser Gewißheit für die Glaubenden zu verstehen lehrt<sup>52</sup>.“

3. Damit wird Jesu Bedeutung für die Beantwortung der Gottesfrage deutlich, und es wird gleichzeitig deutlich, daß diese Antwort durch Jesu Leben und Sterben gegeben wurde. So ist er Offenbarer und durch sein Leben Offenbarung in einem. Das unterstreicht einerseits seine „exemplarische“ Bedeutung: Es ist unser aller Gottesfrage, die er beantwortet. Freilich ist seine „Gottesgewißheit“ wieder ganz und gar nicht „exemplarischer“ Art. Darin ist er nicht Lehrer und Meister, der nur die Methode vermittelt, wie man zur Gottesgewißheit gelangt. Gott ist nämlich in seinem Leben gegenwärtig nicht nur im Modus seines Glaubens, sondern im Modus der aktiven Liebe, die Jesu ureigenste Tat ist. Deshalb läßt sich sein Leben auch nur als Zuwendung verstehen: Aus der Liebe des Sohnes zu Gott, seinem Vater, wird es Zuwendung zu uns. Diese „Zuwendung“ kommt nicht zur Offenbarung noch dazu, sondern beide sind miteinander identisch. Wichtigste Aufgabe einer heutigen Christologie scheint mir deshalb die Wiedergewinnung der Dimension zu sein, die Heinz Schürmann als die „aktive Proexistenz Jesu“ bezeichnet<sup>53</sup>. „Schon eine frühe nachösterliche Verkündigung läßt keinen Zweifel, daß sich im Tode Jesu

---

<sup>51</sup> Rahner—Thüsing, Christologie, 36.

<sup>52</sup> Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, 227 f.

<sup>53</sup> Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung, in: Orientierung an Jesus. Festschrift für J. Schmid, 1973, 325—363.



nicht nur Gott, als der selbst paradoxerweise im Kreuz Jesu zum Heil der Welt Handelnde' erweist, sondern auch Jesus als der 'für unsere Sünden' Sterbende<sup>54</sup>." Die aktive Proexistenz ist dann wirklich das Kontinuum der Christologie, das aus der Lebenstat Jesu heraus den Tod zu seinem aktiven, heilwirkenden Tod macht. Das will ja das „für uns“ sagen. Die aktive Proexistenz verbindet als Kontinuum auch das irdische Leben mit dem, was als Auferweckung begonnen hat und seitdem geschieht. Sie ist auch das Eschaton, das uns alle aktiv in sich hineinbezieht, indem sie uns in der Weise der Liebe aktiviert, wie wir es weiter oben beschrieben haben. Wenn wir unser jetziges Verhältnis zu Christus als Glauben bezeichnen, dann ist damit nichts anderes gemeint als die Aktivierung durch Jesu Proexistenz. „Glaube“ betont dann aber gerade eindringlich den absoluten Primat Jesu. Wir werden erst in Liebe antwortend schöpferisch auf Grund der dankbar und von allem Selbstleistungsdruck befreit angenommenen Proexistenz Jesu. Jesu Proexistenz ist dagegen mehr als ein vorbildhafter Glaube seinerseits. Es soll zwar nicht geleugnet sein, daß Jesus in seinem Leben Gott auch in der menschlichen Weise des Suchens gefunden hat. Darüber wäre viel zu sagen. Aber bei ihm war das, was wir um seinetwillen bei uns unterscheiden müssen, Glaube und Liebe, ganz eins in der unauflöslichen Einheit seiner Proexistenz „für“ Gott und (in einem darin gründenden Sinn des zweiten „für“) für uns. Beide Male drückt das „für“ aber die eine Liebe aus.

Wenn wir auch Peschs These in ihrem unmittelbar gemeinten Sinn nicht folgen wollten, so liegt deren Tendenz doch in der Richtung, die uns in der Tat für die Christologie entscheidend scheint: Jesus war in seinem Kreuz nicht der Anlaß für Gottes paradoxes Gnadengericht, sondern Christi aktive Proexistenz als seine Gott und Menschen verbindende Tat „ist“ der Erweis, daß „Gott Liebe ist“, weil sie darin Ereignis geworden ist<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> A. a. O. 326. Das eingeschlossene Zitat, dessen Einseitigkeit abgelehnt wird, von W. Schrage, Das Verständnis des Todes Jesu, Jesu Christi im Neuen Testament, in: Das Kreuz Christi als Grund des Heils (hrsg. v. F. Vierung). Lizenzdruck Berlin 1969, 57 (Angabe nach Schürmann).

<sup>55</sup> Diese Überzeugung setzt den versuchten Nachweis Schürmanns in seinen wesentlichen Zügen als gelungen voraus, daß Jesu Leben und Sterben begründet im Sinn von „aktiver Proexistenz“ zu deuten sind. Das ist auch ein Anliegen von Pesch. Die Dogmatiker waren in diesem Bereich so vorsichtig geworden, weil ihnen durch den Trend, über Jesu Verhältnis zu seinem Sterben angeblich nichts aussagen zu können, die Grundlage zu entschwinden drohte. Auch Rahners mehrfach zitierte Christologie gibt davon Zeugnis. Das Rückwirken einer theologia crucis auf die Ostertheologie gibt dieser erst ihre Konsistenz. Nur muß theologia crucis dann auch die Geschichte sein, in der wir — durch Jesus aktiv eingeschlossen — zwischen Gott und Jesus stehen.

# Was bleibt von der „Erbsünde“?

Zur aktuellen Diskussion um „Ursünde“ und „allgemeine Sündigkeit“ bzw. „Mitsündigkeit“\*

Von Professor Dr. Rudolf Haubst, Mainz

Prof. Dr. Ignaz Backes zur Vollendung des 75. Lebensjahres

Die Frage „Was bleibt von der Erbsünde?“ kann angesichts der heutigen Sachproblematik einmal so akzentuiert werden: Was soll da ererbt oder vererbt sein? Woher soll mit andern Worten eine „allgemeine Sündigkeit“ in die Menschheitsgeschichte hineingekommen und in dieser noch fortgesetzt wirksam sein? Der Akzent kann aber auch darauf gelegt werden: Inwiefern liegt in dem, was die Menschheit von ihren Stammeltern her überkommen hat, auch „Sünde“? Was bezeichnet hier näherhin dieses Wort? Das Ringen um eine „sachgerechte“ Beantwortung dieser beiden Fragen hat eine bewegte Geschichte. Im Kernstück dieses kleinen Beitrags sollen nur einige durch das Werk von Vanneste teils angeregte, teils kritisch herausgeforderte Überlegungen zu dieser Sachproblematik skizziert werden. In dem hier angesprochenen Sektor der Theologiegeschichte und heutigen Diskussion spielt im besonderen aber auch das Stichwort „Erbsünde“ eine Rolle, deren Problematik zunächst ein wenig aufgehellert werden soll.

## I. Sprachgeschichtlich-semasiologische Vorbemerkungen

Das Wort „Erbsünde“ ist heute für viele ein Ärgernis. Zum Teil hat das sprachliche Gründe. Denn die ohnehin schon in dieser traditionellen Lehre liegende Anstößigkeit, daß auch noch alle heutigen Menschen unter den Folgen oder gar den „Strafen“<sup>1</sup> einer Sünde der ersten Menschen zu leiden haben, wird durch das deutsche „Erbsünde“ und das holländische „Erfzonde“ — über den spätestens von Augustinus geprägten Ausdruck „*peccatum originale*“<sup>2</sup>, den die romanischen Sprachen sowie das

---

\* Zugleich eine kritische Besprechung von: Alfred Vanneste, *Le dogme du péché originel (Recherches Africaines de Théologie. Travaux de la Faculté de Théologie de l'Université de Kinshasa 1)*. Louvain-Paris: Editions Nauwelaerts. 1972. VIII — 164 S. Brosch. 400 F.B.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Thomas v. Aq., *S. theol.* II/II q. 164; I/II q. 81.

<sup>2</sup> Vgl. Vanneste, 44.

Englische übernommen haben, hinaus — für die Ohren des modernen Menschen noch verschärft, und zwar durch eben die zugespitzte Modellvorstellung, als ob da schon den unmündigen Kindern eine bestimmte Sünde aus grauer Vorzeit wie irgendein Ding oder wie eine Krankheit biologisch „vererbt“ sein solle.

Doch seit wann gibt es diesen Ausdruck? Augustinus hat trotz der bei ihm stark hervortretenden monogenistischen Stammvater-Vorstellung von „Adam“ das *peccatum originale* nur gelegentlich „in einem gewissen Sinne erblich“ genannt<sup>3</sup>. Thomas von Aquin lehnt die Annahme, daß die Erbsünde mit der biologischen Erbmasse übertragen werde, sogar ausdrücklich als „unzureichend“ ab<sup>4</sup>. Nikolaus von Kues z. B. verdeutlicht das noch<sup>5</sup>. In der deutschen Fassung der *Confessio Augustana* (Art. 2) wurde dann aber das *peccatum originale*, in dem „nach Adams Fall alle Menschen... geboren werden“, mit einer besonderen Nachdrücklichkeit als „Erbsünde“, ja als „angeborene Seuch und Erbsünde“ bezeichnet. Und ausgerechnet der Humanist Melanchthon warf in seiner *Apologia* dazu den Scholastici vor, daß sie der „fürnehmsten Frage, was die Erbsünde sei“, und damit dem „allergrößten Erbjammer“, „dieser geschwinden Erbseuche, durch welche die ganze Natur verderbt“ sei usw., nicht die gebührende Aufmerksamkeit schenkten<sup>6</sup>.

Im Hinblick auf diese einseitig-erbbiologisch klingende und extrem-pessimistische „Erbsünden“-Lehre ist es sehr zu bedauern, daß das Wort „Erbsünde“ trotz aller Lehrgegensätze in der Folgezeit auch von den deutschen Katholiken so vorbehaltlos übernommen wurde, ja, daß es auch der heutigen Theologie und Verkündigung noch nicht geglückt ist, diesen unglücklichen Terminus durch ein besseres Äquivalent zu „*peccatum originale*“ zu ersetzen.

---

<sup>3</sup> *Retract.* I, 13, 5. Vgl. Vanneste, 44. — Viel mehr als der einmalige Ausdruck wiegt dies: Wie Augustinus im 190. Brief (N. 9 f. u. 14 f.; CSEL 57, 138 f., 148 f.) erklärt, fand er am Traduzianismus, dessen grob-materialistische Spielart bei Tertullian (vgl. Vanneste, 34, 39 f.) er freilich verwarf, doch immerhin das Gute, daß die „Fortpflanzung“ der Seele auch die Übertragung des *peccatum originale* (*in omnes posteros generatione transmissum*) leicht verständlich mache. Damit verband sich bei Augustinus die Vorstellung, daß der geschlechtlichen Begierlichkeit für dessen Fortpflanzung eine entscheidende Bedeutung zukomme. Vgl. I. Backes, Erbsünde und menschliche Natur, in: Festschrift zum 75. Geburtstag von Fr. R. Bornewasser, Bischof von Trier, Trier 1941, 119.

<sup>4</sup> S. theol. I/II q. 81 a. 1 c.

<sup>5</sup> *Sermo* V, N. 7, Z. 20—26, in: Nicolai de Cusa *Opera Omnia* t. XVI fasc. 2 (Hamburg 1973). Zur Erbsündenlehre des Nikolaus von Kues vgl. R. Haubst, Die Christologie des NvK., Freiburg 1956, 63—73.

<sup>6</sup> Die Zitate: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. Aufl. (Göttingen 1967), S. 53 u. 149, N. 8, 13 und 10.

Das (durch die geschichtliche Sprachentwicklung mißverständlich gewordene) „abgestiegen zu der Hölle“ hat mittlerweile auf ökumenischer Basis sogar im Apostolicum eine Umwandlung zu „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ erfahren<sup>7</sup>. Ähnlich hat sich im Deutschen schon spätestens seit M. J. Scheeben<sup>8</sup> für das im traditionellen Begriff des „peccatum originale“ liegende (oder vorausgesetzte) unheilbringende Urgeschehen in der Menschheit (das „peccatum originale originans“<sup>9</sup>) mittlerweile bei zahlreichen Systematikern sowie bei manchen Exegeten<sup>10</sup> das Leitwort „Ursünde“ durchgesetzt. Das ist um so erfreulicher, als bei diesem die Frage des einen Stammelternpaares, und damit das Monogenismus-Problem, ausgeklammert ist.

Für die Benennung des von dieser Ursünde ausgehenden Unheils in der Menschheit (des peccatum originatum<sup>11</sup>) ist dagegen bisher noch keine ähnlich gute und übereinstimmende Eindeutschung gefunden.

<sup>7</sup> Daß diese Übersetzung des „descendit ad inferos“ optimal sei, mag man freilich bezweifeln, und zwar vor allem, weil bei dieser das Moment der personalen und heilsbedeutsamen Begegnung Christi mit den Toten, wie es schon in 1 Petr 3, 19 und 4, 6 liegt, zugunsten einer bloßen Untermauerung des „gestorben und begraben“ völlig entfällt. Darüber demnächst Näheres in der von F. Hahn und mir betreuten Mainzer Dissertation von H. J. Vogels: Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibel-theologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „descendit ad inferos“.

<sup>8</sup> In M. J. Scheebens Handbuch der kathol. Dogmatik IV §§ 196–200 dominiert dieses Wort (Ursünde).

<sup>9</sup> Schon bei Augustinus hat das Wort peccatum originale unverkennbar den doppelten Sinn von peccatum originans und peccatum originatum (vgl. Vanneste 44). Diese terminologische Unterscheidung scheint mir jedoch erst von der Neuscholastik geprägt.

<sup>10</sup> Vgl. J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Quaest. disp. 37), 1968, 11 f. Nach dem Genesis-Kommentar von Cl. Westermann, Neukirchen 1970, 376, spricht die ganze Erzählung von Gen 2–3 von einem „Urgeschehen“ oder „urgeschichtlichen Geschehen“. E. Haag, Der Mensch am Anfang, Trier 1970, erklärt S. 188 f. z. B. auch: „Was der Jahwist mit Nachdruck herausstellt, ist die für alle Menschen geltende Unmöglichkeit, im Zustand der durch die Ursünde bewirkten Verderbnis aus eigener Kraft das Heil Gottes zu erlangen.“ Zu P. Grelot vgl. Anm. 25.

<sup>11</sup> Das Tridentinum umschreibt dieses im 3. Kanon des Decretum de peccato originali (ES<sup>2</sup> N. 790) als „*Adae peccatum, quod origine unum est et — propagatione, non imitatione transfusum omnibus — inest unicuique proprium*“. In diesem Text soll zweifellos das traditionelle monogenistische Modell „alle Menschen stammen von dem einen Adam ab“ dem Verständnis der allgemeinen Sündigkeit dienen. Das Konzil wollte jedoch weder den Monogenismus definieren (vgl. K. H. Weger, Theologie der Erbsünde, Quaest. disp. 44, 1970, 48–55; Vanneste, 109–114) noch etwa die biologische Abstammung allein als den formellen und hinreichenden Grund für das Übergehen der Sünde (als peccatum permanens) auf alle Menschen hinstellen.



In Ausdrücken wie „das radikal Böse in der menschlichen Natur<sup>12</sup>“, „die Sünde der Welt<sup>13</sup>“, „universale Schuldverfallenheit<sup>14</sup>“ oder „vorpersonale Sündigkeit<sup>15</sup>“ kann man zwar dahingehende Versuche oder Ansätze sehen. Näherhin liegt diesen Formulierungen jedoch auch ein zum Teil stark abweichendes Verständnis des sachlich oder personal Gemeinten zugrunde. Um hier zu einer terminologischen Übereinstimmung zu kommen, wäre deshalb zunächst einmal eine ungefähr gleiche Konzeption dessen nötig, was für die (un)heiltheologische Situiertheit des (aller) Menschen in der Geschichte aus der Ursünde folgt.

Was nun aber das (doch erst im 16. Jahrhundert aufgekommene) Wort „Erbsünde“ angeht, so ist es auffallend, wie wenige katholische Theologen bisher ernstlich daran denken, sowohl von diesem Wort wie auch einfachhin „von der ‚Erbsünde‘ Abschied“ zu nehmen<sup>16</sup>. Selbst K. Schmitz-Moormann, nach dessen Teilhard-de-Chardin-Interpretation die „Erbsündelehre, die auf der Sünde der Ureltern aufbaut, ... in unserer Welt nicht mehr sinnvoll vertreten werden kann<sup>17</sup>“, hält z. B. nichtsdestoweniger sogar im Titel seines Buches an dem Wort „Erbsünde“ fest.

Der Grund für dieses Beharren liegt indes heute sicher nicht mehr nur in einem gedankenlosen Traditionalismus. Er besteht vielmehr, wie gesagt, einerseits (negativ) darin, daß sich bisher noch kein Vorstellungsmodell oder Wort fand, das die Folgen der Ursünde so kompakt und anschaulich aussagt, wie das der Vererbung<sup>18</sup>; er liegt aber auch positiv darin, daß sich der Begriff oder das Modell der Vererbung analog (über das Dingliche und Biologische hinaus) auch auf die Hineinnahme von weiteren Menschen in den gleichen Besitz derselben geistigen Güter sowie umgekehrt auf deren Verflechtung in dasselbe Verhängnis von Sünden-Folgen oder Mitsündigkeit ausdehnen läßt. Im katholischen Ver-

---

<sup>12</sup> So der Untertitel, mit dem I. Kant das „1. Stück“ seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ überschreibt.

<sup>13</sup> So P. Schoonenberg, *Die Theologie der Sünde*, Einsiedeln—Köln—Zürich 1966, 115—213; *Der Mensch in der Sünde: Mysterium salutis II* (1967) 886—938.

<sup>14</sup> So z. B. K. H. Weger, *Erbsünde heute*, Don Bosco Verlag München 1972, 77; ähnlich Vanneste, 6, 142 u. ö.

<sup>15</sup> Vgl. Weger, *Erbsünde heute*, 78 ff.

<sup>16</sup> So H. Haag im Geleitwort (S. 6) zu Urs Baumann, *Erbsünde?*, Herder 1970. Vgl. ebd. 236: „Abschied von Adam“; 243: „Der Abschied vom Erbe“.

<sup>17</sup> K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde*, Olten—Freiburg 1969, 239.

<sup>18</sup> Die wörtliche Übersetzung von „peccatum originale“, die etwa „Ursprungs-sünde“ lauten müßte, wäre (wenigstens vorerst) ohne Erklärung erst recht mißverständlich. Welcher Ursprung (oder Anfang?) soll hier nämlich in concreto gemeint sein? Und wie soll sich dieser Ursprung zur Sünde (als Ursünde und als peccatum originatum) verhalten?

ständnis von „Erbsünde“ ist es ja auch „nicht die persönliche Sünde eines früheren Menschen“, die sich als solche „vererbt“; „wohl aber ‚vererbt‘ sich das durch die Ursünde verursachte schuldhaft Fehlen des göttlichen Heiles<sup>19</sup>“.

So gesehen und so erklärt, kann also das Wort „Erbsünde“ bleiben, und zwar näherhin als eine Art Oberbegriff, der einerseits das Urgeschehen der Ursünde und andererseits die Sündigkeit und Sündenanfälligkeit der Menschheit in der Geschichte „ätiologisch“ miteinander verknüpft.

Eben darum ist aber auch unsere übergreifende Frage „Was bleibt von der ‚Erbsünde‘?“, was die Sachproblematik angeht, näherhin von den beiden Teilfragen her: Was bleibt von der „Ursünde“? (III) und: Worin besteht die allgemeine „Sündigkeit aller Menschen“? (IV) zu beantworten. Für die kritische Diskussion dieser beiden Fragen halte ich mich, um nicht ins Uferlose zu geraten, an das Buch von Vanneste. Deshalb schicke ich zunächst eine kurze Übersicht über seine Theologie des „péché originel“<sup>20</sup> voraus.

## II. Das „kritische“ Konzept Alfred Vannestes

Vanneste ist schon in den sechziger Jahren durch eine Serie von sechs Untersuchungen zur Geschichte sowie zur Theologie des Erbsünde-Dogmas hervorgetreten<sup>21</sup>. Demgemäß ist nun auch von seiner Monographie vor allem eine exakte theologie- und dogmengeschichtliche Information zu erwarten. Dieser dient denn auch der die Kapitel 3—7 umfassende Grundstock (33—123), der die Lehrentfaltung von der Kontroverse mit dem Pelagianismus und dem Konzil von Karthago (v. J. 418) über Augustinus, das Konzil von Orange (v. J. 529) bis zur Position Luthers und dem Dekret des Tridentinums verfolgt. Die beiden ersten Kapitel nehmen sich im Vergleich dazu fast nur wie eine bibeltheologische Einführung, die beiden letzten (über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder) bereits wie Anhängsel aus. — Aus der Fülle der angeschnittenen Probleme aus der Theologieggeschichte greifen wir im folgenden nur solches heraus, auf das sich der Autor zur Begründung seiner „Neuinterpretation“ des Dogmas von „péché originel“ (7, 41 u. ö.) stützt.

Schon im ersten Satz der Introduction erklärt Vanneste, daß die Theologie der Erbsünde eine „tiefgreifende Revision“ nötig habe; alle Welt sei sich heute darin einig; doch von allen bisherigen Versuchen biete keiner „eine wirklich befriedigende Lösung“ (1).

<sup>19</sup> Die Zitate: E. Haag, *Der Mensch am Anfang*, 189.

<sup>20</sup> Aus den dargelegten Gründen möchte ich das Wort „Erbsünde“ auch im folgenden möglichst meiden.

<sup>21</sup> Deren Verzeichnis: S. 160; zu deren Bedeutung für das vorliegende Werk: S. 5—7.

Seine eigene Grundthese, die er selbst als „eine befriedigende Antwort“ auf die Aktuelle Problematik (4) betrachtet, formuliert Vanneste so: Wenn man die „dogmatische Sentenz“, nach der „alle Kinder auf Grund der Sünde Adams im Zustand der Sünde geboren werden“, entmythologisiert<sup>22</sup>, so besagt sie, daß „jeder Mensch vom ersten Augenblick seiner Existenz an Sünder ist und der Erlösungsmacht Christi bedarf“<sup>23</sup>. Vor allem, was dabei das „Sünder“-Sein aller Menschen näherhin besagen soll, werden wir (unter IV) näher zu untersuchen haben. Diese Leitthese profiliert Vanneste schon in der Introduction und abschließend ausführlicher in seinem Appendice (147—157) durch die „Kritik einiger aktueller Auffassungen“. Diese Kritik richtet sich in erster Linie gegen solche neueren Theologen, die nach seiner Auffassung nicht radikal genug „demythisieren“ (153), da sie dem „peccatum originale originans“ (der Ursünde also) noch zuviel historisches Gewicht zumessen. Nach seiner Auffassung sind die diesbezüglichen Berichte der Genesis nämlich „nur symbolisch von der allgemeinen Sünde der Menschen“ zu verstehen<sup>24</sup>. Deshalb wendet er sich nicht nur gegen P. Dubarle und H. Rondet; auch P. Grelot „historisiert“ ihm noch zu sehr, indem er den péché originel von der Urmenschheit herleitet, von der wir alle abstammen<sup>25</sup>.

„Avec force“ weist Vanneste auch die Konzeption A. Hulsboschs (und damit aller Evolutionstheologen) zurück, weil diese in der Erbsünde nichts anderes als die Distanz des primitiven Urmenschen und auch noch des heutigen sündigen Menschen gegenüber der ihm von Gott vorgesehenen Vollendung sehe und damit den Sinn des Dogmas verfremde, indem sie diesen in den „Aspekt des Evolutionsprozesses“ einebene (2, 154—156). Gegen die Auffassung P. Schoonenbergs<sup>26</sup> macht Vanneste ähnlich „fundamentale Schwierigkeiten“ geltend; vor allem die, daß dieser mit seinem Verständnis der Erbsünde als „Situiertheit“ in der „Sünde der Welt“ die soziale Gebundenheit des Menschen übertreibe, und den personalen Charakter der Sünde nivelliere<sup>27</sup>. Bei Z. Alszehy und M. Flick findet

<sup>22</sup> Darüber bald Näheres.

<sup>23</sup> S. 5 f. — S. 29 u. 31 (bei der Auslegung von Röm 5, 12—21), S. 58 f. (bei der Erklärung der Auffassung Augustins), S. 65 sowie u. a. S. 141 (in der Conclusion) kehrt diese These als ganze wieder; darüber hinaus werden ihre beiden Teile öfter erläutert und begründet.

<sup>24</sup> Siehe S. 144. Die Begründung Vannestes für diese Hermeneutik bedarf der Gegenkritik (s. unter IV).

<sup>25</sup> S. 1 u. 149. — Vgl. neuerdings P. Grelot, Die Ursünde neu gesehen, Styria-Verlag 1970, 62 f., 67 f. sowie 89—110: „Die Ursünde und das Problem des Polygenismus.“

<sup>26</sup> Vgl. oben Anm. 13.

<sup>27</sup> S. 2 f. u. 149—152. R. Weier sieht TTZ 82 (1973) 154—159 das Bedenklichste darin, daß das „existentiale“ Situiertsein in der Konzeption Schoonenbergs „überhaupt keinen Raum mehr für die Freiheit“ lasse (157).

Vanneste in der Umschreibung der Erbsünde als „Unfähigkeit, die Sünde zu meiden“ (trotz gegenteiliger Erklärungen) den péché originel (wie schon in der „augustinischen Optik“, 69 ff.) zu eng mit der Konkupiszenz liiert oder gar identifiziert und wegen der Absolutierung der besagten Unfähigkeit den freien Willen vollends aufgehoben (3 und 152 f.).

Die Begründung seiner eigenen Grundkonzeption, nach der das peccatum originale einfachhin darin besteht, daß „jeder Mensch vom ersten Augenblick seiner Existenz an Sünder ist und der Erlösungsgnade Christi bedarf“<sup>28</sup>, rollt Vanneste mit guten bibeltheologischen und dogmatischen Gründen vom Zentrum des neutestamentlichen Glaubens an Christus als den Erlöser und Heilsmittler aller Menschen her auf. In der breiten Basis der neutestamentlichen Texte, die die Erlösung (und damit zugleich die Erlösungsbedürftigkeit) aller Menschen als den Grund des Kommens Christi betonen, sieht er mit Recht schon die entscheidendste Rechtfertigung der theologischen Position und Argumentation Augustins gegen „den Naturalismus des Pelagius“<sup>29</sup> und im besonderen für die Kindertaufe<sup>30</sup>. Durch die Kindertaufe unterstreicht die Kirche ja ihre Überzeugung, daß alle Menschen schon seit ihrer Geburt „im Zustand der Sünde“ seien und „der Gnade Christi bedürfen“<sup>31</sup>. So ist das Dogma vom peccatum originale eine notwendige „Voraussetzung“ und von fundamentaler Bedeutung für das Selbstverständnis des Glaubens an die universale Heilsbedeutung Jesu Christi<sup>32</sup>. Daraus leitet Vanneste denn auch die methodische Forderung ab, daß diese Lehre wegen ihrer Nähe zur Mitte (essence) des Glaubens von allen „sekundären Vorstellungen abzuheben“ sei<sup>33</sup>. Er entspricht damit der Anleitung des Zweiten Vatikanums<sup>34</sup>: „Innerhalb der katholischen Lehre gibt es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten, die sich je nach dem Zusammenhang (der einzelnen Lehren) mit dem Fundament des Glaubens richtet.“

Die traditionelle heilsgeschichtliche Betrachtungsweise — erst der paradisesische Urstand, dann die Ursünde mit ihren Folgen, daher die Erlösungsbedürftigkeit und deshalb denn auch die Verwirklichung der Erlösung durch Jesus Christus — erfährt damit eine gründliche systematische

---

<sup>28</sup> S. oben Anm. 22.

<sup>29</sup> Nach G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972, 63—72 u. ö., trifft dieser Vorwurf freilich noch weniger Pelagius selbst als Julian von Eclanum und Caelestius.

<sup>30</sup> Vanneste, 49 f. — Eben das wird auch von Greshake 73—78, 108 f. u. ö., konzediert.

<sup>31</sup> Vanneste, 50, 59 u. 141.

<sup>32</sup> Vanneste, 49—51.

<sup>33</sup> Vanneste, 51.

<sup>34</sup> Decretum de oecumenismo Nr. 11.



„Umschichtung im Kern<sup>35</sup>“. Zu dieser Rangordnung ist zu bemerken: 1. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die Erlösung und Heiligung durch Jesus Christus. 2. Die Erlösung, ja schon der göttliche Wille und die menschliche Bereitschaft Jesu zur Erlösung der ganzen Menschheit setzt deren Erlösungsbedürftigkeit, ihr „in Sünde-Sein“, voraus und bestätigt dieses. Das schlußfolgert jedoch auch Vanneste (ähnlich wie schon Augustinus) nicht nur quasi a priori. In den mannigfachen sinn- und zielwidrigen Äußerungen der menschlichen Konkupiszenz findet er vielmehr auch „eine Bestätigung (preuve expérimentale) des peccatum originale“. Dieses Dogma liegt mithin insoweit „in der Linie der allgemeinen menschlichen Erfahrung<sup>36</sup>“. Darin sieht jedoch Vanneste andererseits auch schon die Tragweite des Dogmas vom peccatum originale erschöpft. Die kirchliche Lehrtradition, namentlich auch das Tridentinum<sup>37</sup>, gibt dagegen 3. auch eine kategorische Antwort auf die weitere Frage: Woher kommt diese allgemeine Sündigkeit, aus der Jesus Christus erlöst? Diese Antwort lautet unbestreitbar (unter besonderer Berufung auf das NT): Sie hat in der Ursünde des „ersten Menschen“ ihren (urgeschichtlichen) Grund.

Die Logik dieses Glaubensdenkens stellt schließlich sozusagen in einem dritten Ring um die Zentrale Wahrheit der Erlösung durch Christus auch die Frage: Was war vor der Sünde? Sie findet darauf (schon im AT, besonders im Paradiesbericht) die Antwort: Gott hat den Menschen schon zu Anfang „auf sich hin erschaffen<sup>38</sup>“ und ihn eben darum auch aus seiner Sünde erlöst<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> O. Cullmann, zit. nach U. Valeske, *Hierarchia veritatum*, München 1968, 66.

<sup>36</sup> Vanneste, 82 f.

<sup>37</sup> Decretum de peccato originali can. 1 u. 2 (ES<sup>32</sup> N. 1511 u. 1512). Die Hauptaussage der beiden Kanones findet sich auch schon im 2. Kanon der Synode d. J. 418 zu Karthago (ES<sup>32</sup> N. 223). Aus den beiden Kanones De peccato originali der Synode v. J. 529 zu Orange (ES<sup>32</sup> N. 371 f.) konnte das Tridentinum auch schon den Kern der Formulierung übernehmen.

<sup>38</sup> Vgl. E. Haag, *Der Mensch am Anfang*, 163 ff., bes. S. 173: Mit der Versetzung ins Paradies (Gen 2,8 und 2,15) berichtet der Erzähler „von einem eigenen Handeln Jahwes, das über das Ziel seiner Schöpfungstätigkeit mit dem Menschen Aufschluß gibt“. Der Holländische Katechismus betont das erfreulicherweise (zum Abschluß seiner Ausführungen über „die Macht der Sünde“) auf die Weise, daß er die „Botschaft Gottes“ in Gen 2—3 in der heilsgeschichtlich-existentialen Sicht so zusammenfaßt (Deutsche Ausg. S. 302): „1. daß die Menschheit durch Gott erschaffen wurde; 2. daß sie zu einer innigen Teilnahme an seinem Leben berufen wurde; 3. daß sie, in ihrer Gesamtheit und gemeinsam schuldig, nicht der Absicht Gottes entspricht; 4. daß Gott uns befreien und heilen will. Sein Heil ist heilen, wiederherstellen.“

<sup>39</sup> Vgl. R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung*, München 1969, bes. den Abschnitt „Jenseits von Thomismus und Skotismus“ (204—213).

Den soeben in den beiden äußeren Ringen symbolisierten ätiologischen Rückgriff auf die Urgeschichte der Menschheit betrachtet aber Vanneste nicht nur als „sekundär“. Er möchte vielmehr auch schon die kirchliche Lehre von einer Ursünde zu Anfang als eine nur mythologische Vorstellung abtun. Dazu sind nun einige kritische Anmerkungen nötig.

### III. Zur Entmythologisierung der Ursünde bei Vanneste

Aus der modernen Theologen-Kritik an der kirchlichen Lehre vom peccatum originale als Ursünde<sup>40</sup> greift Vanneste die folgenden Tendenzen auf:

1. Gegen 1900 setzte die „Religionsgeschichtliche Schule“ nach der Entdeckung von gewissen Ähnlichkeiten von Gen 2–3 mit archaischen (babylonischen, sumerischen u. a.) Mythen, die als „poetische Sagen“ die gegenwärtige Selbsterfahrung der Menschen (nur) in der Form von Ursprungsgeschichte darstellen<sup>41</sup>, auch mit einer entsprechenden rein mythologischen Deutung der biblischen Erzählung vom „Sündenfall“ ein. Vanneste schließt sich dieser Auffassung, die „mehr und mehr evident“ werde, an: daß es sich auch bei Gen 2–3 um „mythische Erzählungen“, freilich um solche mit „tiefmenschlichem und tiefreligiösem Wahrheitsgehalt“, nicht nur um „schöne Kinderfabeln“, handle<sup>42</sup>.

2. Wie schon bei P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann und P. Tillich<sup>43</sup> geht, wie wir sehen werden, auch bei Vanneste die „Preisgabe der Ursünde als Mittel einer ... Begründung des Theologems von der Allgemeinheit der Sünde“ mit dem Versuch einer „personaleren“ Begründung für „die Allgemeinheit der Sünde“ in „der schuldhaften, verantwortlichen Tat jedes einzelnen“ Hand in Hand.

Wir können nunmehr auch sagen: Die Einwände von seiten der Evolutionstheologen (Teilhard de Chardin<sup>44</sup>, A. Hulsbosch, K. Schmitz-Moormann u. a.) gegen den Monogenismus sowie gegen die „dona praeternaturalia“, Einwände, um deren Berücksichtigung sich sonst weithin die ka-

---

<sup>40</sup> Vgl. oben Anm. 37.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. P. Grelot, 38–42 (zum Gilgamesch-Epos); Vanneste, 12 f.

<sup>42</sup> Vanneste, 4; vgl. 3. 5. 7: „*L'exégèse moderne et la théologie de la démythisation ont peu à peu mis en question l'ensemble du schéma classique de pensée dans lequel était formulé le dogme jusque-là.*“

<sup>43</sup> Vgl. Baumann, 126–181; 186–190; die folg. Zitate: 187.

<sup>44</sup> Vgl. Schmitz-Moormann, 76–168.

tholische Exegese und Dogmatik bemüht<sup>45</sup>, interessieren Vanneste deshalb so wenig<sup>46</sup>, weil es ihm radikaler um die Eliminierung der ganzen urgeschichtlichen Deutung der Ursünde geht<sup>47</sup>.

Doch was bringt Vanneste selbst als Exeget oder Hermeneut zur Begründung seiner rein-mythologischen Auslegung von Gen 2—3 und seiner hernach darauf gestützten Dogmeninterpretation vor? Daß der Jahwist in seiner Erzählung von Adam und Eva „die religiöse Situation der Menschheit im allgemeinen“, die Sündigkeit aller (erwachsenen) Menschen sowie die „klassische alttestamentliche Lehre von der Sünde und Strafe“ darstellen wollte<sup>48</sup>, beweist für die Mythenhypothese, für die sich Vanneste lediglich auf H. Gunkel und P. Humbert beruft<sup>49</sup>, nichts. Es kann ja auch sein, daß schon der Jahwist ein wirkliches Urgeschehen dichterisch (auch mit mythologischen Einzelzügen) darstellen wollte, daß er nämlich (zunächst) „durch ätiologische Fragestellung“ aus der „Sündenverfallenheit, die der Mensch ständig an sich und anderen erfährt<sup>50</sup>“, auf ein solches Urereignis schloß und daß er dieses eben darum als für das Verhalten aller Menschen repräsentativ verstand, weil er durch dieses „das Menschsein in seinen wesentlichen Elementen als urzeitliches Gewordensein<sup>51</sup>“, zwar nicht historisch, aber „urgeschichtlich“ erklären wollte. Dazu kommt, daß Gen 2—3 den Beginn des jahwistischen Geschichtswerkes bildet, das sich zwar ebenfalls nicht in den Einzelzügen, aber doch in seiner grundlegenden Aussageintention auf eine wirkliche „Vorgeschichte“ zur Geschichte des Alten Bundes erstreckt<sup>52</sup>.

Bei seiner Analyse von Röm 5, 12—21, eines „Herzstücks der paulinischen Christologie<sup>53</sup>“, findet es Vanneste „evident, daß Paulus sich (bei der dortigen Adam-Christus-Antithese) in erster Linie vom Genesisbericht inspirieren ließ“, freilich ohne „sklavische Abhängigkeit<sup>54</sup>“. Auf

<sup>45</sup> Die diesbezüglichen Forderungen von H. Haag, in: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (Stuttg. Bibel-Studien 10, 1966) haben sich mittlerweile weithin durchgesetzt.

<sup>46</sup> Vgl. Vanneste, 16 f.

<sup>47</sup> Diesen Versuch hält freilich Vanneste selbst nicht überall konsequent durch. Oder was soll z. B. der Satz (142): „*L'histoire humaine commence par un péché*“? Vgl. 60 f.

<sup>48</sup> Vanneste, 15—19.

<sup>49</sup> Vanneste, 13—17.

<sup>50</sup> J. Scharbert, 109.

<sup>51</sup> Cl. Westermann, 376.

<sup>52</sup> Vgl. z. B. J. Scharbert, 60—77 (Der Einbruch der Sünde in die Welt nach den Jahwisten) sowie 94—107 (Die Wiederaufnahme der jahwistischen Heilsgeschichtskonzeption).

<sup>53</sup> Vanneste, 27.

<sup>54</sup> Vanneste, 29.

das Konto dieses Abschnittes geht nach ihm auch das Zögern vieler, Gen 2—3 zu entmythisieren, weil darin (besonders in dem lapidaren Satz Röm 5, 12) „Adam“ eine ähnlich „universale Kausalität“ für die Sünde (und den Tod) der anderen zugeschrieben werde, wie Christus für die Erlösung<sup>55</sup>. Dennoch sucht Vanneste die Voraussetzung einer Ursünde mit solch weitreichenden Folgen (gegen S. Lyonnet) mit der Erklärung zu entkräften, daß Paulus bei seiner „Vorliebe für Antithesen“ hier eine solche in einer „brillanten literarischen Konstruktion“ „ins Extrem treibe“<sup>56</sup>.

Mit einer solchen Hochstilisierung der paulinischen Dialektik (zu einer der Sachproblematik gegenüber so souveränen, freischaffenden Kunst) scheint mir dieser jedoch eine ebenso übertriebene wie fragwürdige Ehre angetan. Und dies aus den folgenden Gründen:

1. Die zweifellos nicht mythisch, sondern urgeschichtlich gemeinte Vorstellung, daß die Ursünde des Stammvaters Adam oder des Stammelternpaares „alle Übel“, insbesondere den Tod, über die Menschheit brachte, brauchte Paulus nicht erst zu prägen, er fand diese vielmehr schon in der spätjüdischen Tradition vor<sup>57</sup>.

2. Auch wenn man von dem monogenistischen Modell (als einer nicht glaubensverbindlichen Anschauungs- oder Darstellungsform) absieht, ist im besonderen der Vers 1 Kor 15, 48 „Wie der Erste Mensch irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren; und wie der Zweite Mensch himmlisch ist, so sind es auch seine Nachfahren“ auch für das paulinische Verständnis von Röm 5, 12 ff. aufschlußreich. Beide Male wird nämlich in dem „Ersten Menschen“ (Röm 5, 12 näherhin in dessen Sünde) nicht nur ein Symbol, sondern der Grund dafür gesehen, daß sich der Mensch in der Geschichte nach Ausweis der Erfahrung analog verhält.

3. So gewiß nach der modernen Exegese bei dem „alle sündigten“ in Vers Röm 5, 12 an persönliche Sünde aller (Erwachsenen) gedacht sein mag, so unverkennbar steht diese Aussage in demselben Satz in einem unaufgelösten Spannungsverhältnis dazu, daß „die Sünde“ durch den Ersten Menschen „kam“. Daß auch dies letztere nicht als bloß dialektische Zuspitzung abgetan werden kann, erhellt aus der Verdeutlichung im folgenden Vers 19, nach dem „durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern gemacht (oder: in die Situation von Sündern ver-

---

<sup>55</sup> Vanneste, 29—31.

<sup>56</sup> Vanneste, 31 f.

<sup>57</sup> So besonders im 4. Buch Esdras 7, 110 (zit. von Cl. Westermann, 375): „Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam der Fall (also schon: ‚Sündenfall‘!) nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen.“ — Vgl. die weiteren von O. Kuß, Der Römerbrief (1. Lieferung Regensburg 1957), 263—272 angeführten Stellen.



setzt) wurden (ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν)“. Damit ist offenbar ebensowenig nur die Aktivität des jeweils in ungestörter Freiheit Sündigenden gemeint wie bei dem in der Antithese dazu ausgesagten „Gerechtmachtwerden der vielen“ durch Christus<sup>58</sup>.

So erweist sich bei einer gründlicheren Berücksichtigung des Gedankenzusammenhangs die Eliminierung eines sündigen Urgeschehens aus dem paulinischen Sünden- und Erlösungs-Verständnis als nicht möglich.

Vanneste möchte indes auch noch „das Dogma von Karthago entmythisieren“, indem er dessen „theologischen Hintergrund“ untersucht<sup>59</sup>. Die Gründe, die er (41—47) dafür vorbringt, betreffen jedoch näherhin nur die absurde Zuspitzung des sogenannten „Nicht-sterben-Könnens“ (posse non mori) im Urstand zu einer schon aktuellen Unsterblichkeit sowie die traduzianistische Vorstellung von der Herkunft der menschlichen Seele zur Erklärung der allgemeinen Sündigkeit, schon der Kinder, als „Erbsünde“, nicht jedoch die Ursünde als solche und als Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit.

Auf Seite 92 bemerkt Vanneste übrigens selbst, daß Augustinus, als ihm seine Gegner Manichäismus vorwarfen, „nicht nur resolut diesen Vorwurf zurückwies, sondern auch entschieden darauf pochte, daß seine Lehre vom peccatum originale der einzig mögliche Ausweg sei, um diesem Irrtum zu entgehen“. Dieses Argument gilt auch noch heute<sup>60</sup>. Es entspricht nämlich einer inneren Logik. Wenn nämlich die allgemeine Sündigkeit der Menschheit von Anfang an nicht auf menschliche Schuld und Sünde zurückginge und „von dieser herkäme“ (Röm 5, 12), fiel sie auf Gott selbst als den Schöpfer zurück. — Schon Gen 1, 31 wird unmittelbar nach der Erschaffung des Menschen betont: Alles, was Gott gemacht hatte, „war sehr gut“. Hätte Gott den Menschen gleich schon so sündenanfällig oder mit einer solchen Konkupiszenz erschaffen, daß dieser

---

<sup>58</sup> Vgl. Röm 3, 24 sowie ThWNT I 313 (Rengstorff): „Für Paulus besteht die Sünde nicht nur in der einzelnen Tat... So besteht ein unlöslicher Zusammenhang zwischen der Tat Adams... und der allgemeinen sündigen Zuständigkeit.“

<sup>59</sup> Vanneste, 35. Das betrifft auch das Konzil von Trient (s. Anm. 37), das „den 2. Kanon von Karthago... mehr als tausend Jahre später praktisch ohne Veränderung übernahm“ (40).

<sup>60</sup> In seiner Untersuchung „Die Erbsünde zwischen Naturalismus und Existentialismus. Zur Frage nach der Anpassung des Erbsündendogmas an das moderne Denken“ (MThZ 20, 1964, 17—57) weist L. Scheffczyk (32 f.) die Verlegenheit P. Tillichs auf, auf die Frage, „ob seine Auffassung nicht geradewegs in den Manichäismus münde“, eine überzeugende Antwort zu geben. Ähnliche Bedenken weckt auch die Erbsündelehre von E. Brunner (35) sowie R. Prenter (37), K. Barth und R. Bultmann (40) für das weiterfragende Denken.

(schon von Anfang an) gar „nicht anders konnte“ als sündigen, so widerspräche das in der Tat so sehr der Güte Gottes und seinem allgemeinen Heilswillen, daß sich entweder die Annahme eines widergöttlichen Urprinzips des Bösen oder aber eines inneren Zwiespaltes zwischen Gut und Böse in Gott selbst aufdrängte.

Aus all diesen Gründen ist hier abschließend zu konstatieren, daß der Versuch Vannestes, die Ursünde zu „entmythologisieren“, zwar das Fundament, aber auch die schwächste Stelle seiner Erklärung des „dogme du péché originel“ ist.

Positive Beachtung verdient hingegen das, was er zur Erklärung der kirchlichen Lehre beiträgt, nach der „jeder Mensch vom ersten Augenblick seiner Existenz an Sünder ist und der Erlösungsgnade Christi bedarf“<sup>61</sup>. Wegen der eigenen Überlegungen, die ich damit verbinde, überschreibe ich den folgenden Abschnitt:

#### IV. Die „allgemeine Sündigkeit“ als „Mitsündigkeit“

Die Aussage, daß alle Menschen Sünder seien, gilt sicher nicht univok. Sie bedarf der Differenzierung. Es wäre ja eine jeder Erfahrung, auch der Heiligen Schrift, hohnsprechende Verallgemeinerung, in dieser Hinsicht „Kain und Abel“, unmündige Kinder und notorische Verbrecher über einen Leisten zu schlagen. Deshalb präzisiert Vanneste die Kernfrage der „Theologie du péché originel“ so: „In welchem Maße<sup>62</sup> kann oder muß man von einem gänzlich universellen Sündenzustand sprechen?“ (25).

Paulus betont nicht nur Röm 5, 12—21, sondern auch schon Röm 3, 23 — korrelativ oder präsuppositiv zu der überreichen Erlösung aller durch Christus — von Heiden wie Juden: „Alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes“ (27). Nach Vanneste soll er jedoch auch dabei immer nur an die persönlichen Sünden Erwachsener (25 u. 43) und „keinen Augenblick an kleine Kinder gedacht“ haben (31). Eine solche Einschränkung des Begriffs „Sünde“ scheitert indes bei Paulus daran, daß die Sünde bei ihm als eine Macht erscheint, die — wie auch immer — ebenso universal wie der Tod über die ganze Menschheit Herrschaft ausübt<sup>63</sup>.

Um so zuverlässiger ist die „terminologische Bemerkung“ Vannestes (43), daß die Aufforderung: „(Bekehrt euch und) laßt euch taufen zur

---

<sup>61</sup> S. oben Anm. 23.

<sup>62</sup> Noch besser wäre: In welchem Sinne, oder: in welcher Hinsicht?

<sup>63</sup> Vgl. oben unter III, bes. Anm. 58, sowie K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, 102—104.

Nachlassung eurer Sünden!“ (Apg 2, 38; vgl. Mk 1, 14) sich zunächst nur an Erwachsene richtete (45 f.), daß dann aber, nachdem dasselbe Taufverständnis auch auf die Kindertaufe übertragen worden war<sup>64</sup>, der so verstandene Sinn der Kindertaufe auf dem 1. und 2. Konzil zu Karthago (411 u. 418) neben Röm 5, 12 zu einem oder gar dem Hauptargument dafür wurde, daß „es eine Sünde gibt, die jeden Menschen schon bei seinem Eintritt in die Welt als Schuld belastet, bevor er selbst persönlich gesündigt hat“<sup>65</sup>.

Die dabei erfolgte Blickverengung auf die unmündigen Kinder beim Gebrauch des Wortes *peccatum originale* „bedauern heute manche Autoren“ (43). Vanneste möchte indes die zu Karthago sanktionierte Übertragung des Sündenbegriffs vom Erwachsenen auf die kleinen Kinder nicht rückgängig machen (oder diese ebenfalls „entmythisieren“). Er findet diese auch nicht einmal „mehr oder minder unglücklich“. Darin sieht er vielmehr einen „Grenzfall (*cas-limite*)“<sup>67</sup>, der es erlaube, das Problem in seiner ganzen Schärfe zu stellen<sup>68</sup> (43). Demgemäß sucht denn auch Vanneste beim weiteren Verfolg der kirchlichen Lehrentfaltung, aus dieser zunächst das im Hinblick auf den Erwachsenen mit *peccatum originale* (*originatum*) Gemeinte zu ermitteln<sup>69</sup>. Deshalb untersucht er zunächst die Reaktion Augustins auf die von Pelagius betonte „*possibilitas non peccandi*“. Augustins Antwort darauf lautet (in *De peccatorum meritis* v. J. 411), kurz gesagt: „Kraft der Gnade Christi und seines freien Willens“

---

<sup>64</sup> W. Breuning, Die Kindertaufe im Licht der Dogmengeschichte (in: Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, hrsg. v. W. Kasper, Mainz 1970), konkretisiert S. 73–80 an Hand von Tertullian-, Origenes- und Cyprian-Texten die Phasen dieser Übertragung.

<sup>65</sup> Vanneste, 42 f.; Breuning, 80–85; das Zitat: Breuning, 80.

<sup>66</sup> Zu diesen gehört auch K. H. Weger; vgl. bes. Theologie der Erbsünde, 163: „Wir sehen die Schwierigkeit einer Verständlichmachung der Erbsünde im unmündigen Kind darin, daß in unserer personalistisch denkenden Zeit... die Vorstellung einer vorpersonalen Gnade, wie noch mehr die einer vorpersonalen Sündigkeit, keinen Ort und keinen Verständigungshorizont mehr hat.“

<sup>67</sup> Zu dieser nicht leicht verständlichen Anwendung des Begriffs „Grenzfall“ vgl. Weger, a. a. O. 68 f. u. 161–163, bes. 163: „Man kann aber auch versuchen, die Erbschuld des Kindes in einen größeren Zusammenhang zu stellen,... so daß sie nicht mehr als ein isolierter Extrafall menschlicher Sündigkeit erscheint, sondern vielmehr als Grenzfall einer auch anderweitig vorhandenen menschlichen Sündigkeit.“

<sup>68</sup> Vgl. Weger, a. a. O. 68 f.: „Die Taufe der Kinder zur Vergebung der Sünden ist in der Geschichte der Theologie gleichsam der Katalysator für das Verständnis des Ausmaßes menschlicher Schuldverfallenheit.“

<sup>69</sup> Das Kapitel 4 (49–68) überschreibt er deshalb: „*Le sens du dogme du péché originel... à partir de la théologie de S. Augustin.*“

kann der Mensch „im Prinzip leben, ohne zu sündigen“. Doch in praxi gelingt das paradoxerweise (außer Christus) keinem Erwachsenen<sup>70</sup>.

Was das peccatum originale bei den Kleinkindern angeht, so stimmt Vanneste Pelagius darin zu: „Es gibt keine Sünde<sup>71</sup>, die nicht frei begangen wird.“ Daraus zu schließen, daß die Kinder „gut und unschuldig zur Welt kommen“, betrachtet er jedoch (mit Augustinus) als einen „großen Irrtum“, und zwar eben darum, weil ja doch auch schon die Kinder im Sinne eines Grenzfalles „Sünder seien und der alle errettenden Gnade Christi bedürfen<sup>72</sup>“.

Doch welchen Sinn hat es näherhin, daß schon das Kind „im Zustand der Sünde zur Welt kommt“? Vanneste präzisiert: „In dem Maße, als sie (die Kinder) schon Mensch sind, bedürfen sie der rettenden Gnade Christi“, obwohl die menschliche Natur „metaphysisch (als von Gott geschaffen) gut“ ist. „Historisch“ gesehen, wissen wir nämlich schon bei der Geburt jedes Menschen mit Gewißheit, daß er vom Beginn seines Freiheitsgebrauches an gegen Gott sündigen wird<sup>73</sup>. Gegenüber Augustinus, der das peccatum originale zu einer „Entität in sich“ substantiviert habe, hält Vanneste seiner Konzeption vor allem deren „durchgreifenden personalen Charakter“ zugute, kraft dessen diese sich auch die Wahrheitsmomente in der Sicht des Pelagius integrieren könne<sup>74</sup>.

Gegenüber der traditionellen kirchlichen Lehre möchte Vanneste bei all dem nur neue Nuancierungen (65). Im besonderen beteuert er gegen Ende seines 4. Kapitels, daß er mit der nur symbolischen Erklärung der Ursünde der Sündigkeit aller Menschen nichts von ihrer Universalität nehmen, sondern diese sogar radikal zu Ende denken wollte (66). Daß er das ernstlich intendierte, sei nicht bezweifelt. Die Erklärung der allgemeinen Sündigkeit von einer Ursünde zu Anfang her hätte jedoch zugleich auch seine Begründung für deren Universalität überzeugender und einsichtiger gemacht.

Auf das Verhältnis von peccatum originale und Konkupiszenz geht Vanneste erst im 5. Kapitel (69—83) ein. Der Grund dafür liegt in dem

---

<sup>70</sup> Vanneste, 51—53.

<sup>71</sup> Gemeint ist: keine eigentliche, nämlich keine persönliche Sünde.

<sup>72</sup> Vanneste, 57—59. Auch dafür beruft sich Vanneste hier etwas überraschend auf „die Bibel“. Die Frage, wie sich dazu verhält, daß Paulus nur an die Sünden Erwachsener (25) und „keinen Augenblick an kleine Kinder gedacht“ habe (31), ja, daß auch auf S. 59 wieder gesagt wird, die Bibel spreche nur von der Sünde Erwachsener, bleibt dabei unbeantwortet.

<sup>73</sup> Vanneste, 60—62 u. 67 f.

<sup>74</sup> Vanneste, 63—65. In dieser Intention trifft sich Vanneste mit dem Anliegen Greshakes, in: Gnade als konkrete Freiheit; vgl. bes. S. 26.



erstaunlichen<sup>75</sup> Faktum, daß „das Konzil von Karthago d. J. 418 von der augustinischen Konkupiszenzlehre nichts rezipiert hat“, daß dann aber das Konzil von Orange mehr als hundert Jahre später „ausdrücklich von der seit Adam verwundeten menschlichen Freiheit“ und der „Wandlung des ganzen Menschen zum Schlechteren<sup>76</sup>“ gehandelt hat, und zwar, um die extreme Position von Augustinusschülern (wie Prosper von Aquitanien), die die totale Vernichtung der menschlichen Freiheit infolge der Ursünde lehrten, dahingehend zu mäßigen<sup>77</sup>. Das Konzil von Trient übernahm das<sup>78</sup>.

Eine „Veränderung“ des Menschen „zum Schlechteren“, so daß „nach der Sünde etwas nicht mehr so ist wie zuvor“, ist „in jedem Sündenbewußtsein primär mitgegeben<sup>79</sup>“. „Das Dogma des peccatum originale ordnet sich hier (wie gesagt, auch) in die Linie der gesamtmenschlichen Erfahrung ein.“ Doch „nur in der Bibel und in der dieser folgenden Lehre der Kirche“ ist (zugleich mit der „in Christus fleischgewordenen Barmherzigkeit“ Gottes) die ganze „Breite... und Tiefe“ der menschlichen Sünde geoffenbart<sup>80</sup>.

Um zu kürzen, breche ich hier den Versuch einer kritischen Vermittlung dessen, was Vannestes bohrende Untersuchung an Anregungen zu einem heutigen Verständnis des von der „Erbsünde“ Bleibenden beiträgt, ab<sup>81</sup>. Es dürfte nun ja auch schon ohnehin klar geworden sein, daß die Quintessenz der kirchlichen Lehre schon tausend Jahre vor dem Tridentinum nahezu denselben Entfaltungs- oder Reflexionsgrad erreicht hatte, auf der sie von diesem Konzil in der turbulenten Diskussion der Reformationszeit als christliches Glaubensgut formuliert wurde.

Schließen möchte ich mit der Frage: Wäre es heutzutage nicht sehr an der Zeit, das leidige Wort „Erbsünde“ durch ein wenigstens relativ besseres zu ersetzen? Ich denke dabei besonders an den beziehungsreichen

---

<sup>75</sup> Erstaunlich darum, weil Augustinus bislang „öfter die Lehre zugeschrieben wurde, die Begierlichkeit mache das Wesen der Erbsünde aus“; I. Backes, (s. oben Anm. 3) 117. Vgl. Vanneste, 79 f.

<sup>76</sup> Can. 1 u. 13: ES<sup>32</sup> N. 371 u. 383; vgl. N. 396.

<sup>77</sup> Vanneste, 70—73; dort auch die vorhergehenden Zitate.

<sup>78</sup> Decr. de pecc. orig. Can. 1 (ES<sup>32</sup> N. 1510). Decr. de iustif. Kap. 1 (N. 1521) und Can. 5 (N. 1555).

<sup>79</sup> Vanneste, 76 ff.

<sup>80</sup> Vanneste, 83.

<sup>81</sup> Was die Scholastik an begrifflicher Schärfe hinzugewann, sowie die besonderen Akzentsetzungen der Reformatoren und des Tridentinums hat überdies Vanneste hier nur in gedrängter Kürze (95—123) behandelt. Dazu vgl. auch I. Backes, 123—140.

Ausdruck „Mitsündigkeit“. Für diesen scheinen mir jedenfalls einige dogmatische und religionspädagogische Aspekte zu sprechen, die noch kurz angedeutet seien. „Mitsündigkeit“ drückt schon der jahwistische Bericht (Gen 3, 6 und 12) zwischen Adam und Eva aus. Vor allem aber ersetzt dieses Wort die verdinglichende Vorstellung von etwas Ererbtem oder einer „Erbkrankheit“ in mehrfacher Hinsicht durch personale Akzente. Das sind etwa diese:

1. Wer sündigt, vollzieht damit die Ursünde (die Ichsucht und Selbstherrlichkeit des Menschen Gott gegenüber), die schon von Anfang an Unheil über die Menschheit gebracht hat (Trennung und Entfremdung von Gott und menschliche Dissoziierung: Kain und Abel, Turmbau zu Babel usw.) je für seine Person aktuell mit. Er ratifiziert die Ursünde. Das betrifft freilich nur den schon zum Gebrauch seiner Freiheit erwachsenen Menschen.

2. Eine Anfälligkeit sowie eine Neigung zum Sündigen (Konkupiszenz) bestimmt dagegen schon „von Geburt an“ das psychisch-charakteriologische Diagramm jedes Menschen mit. Diese Konkupiszenz ist zwar noch keine aktuelle Sünde, aber doch schon eine „Sündigkeit“, die „aus Sünde kommt und zur Sünde geneigt macht“<sup>82</sup>. Diese Sündigkeit ist auch schon von Anfang an „Mitsündigkeit“, weil jeder Mensch, schon ehe er selbst aktuell sündigt, durch schlechte Einflüsse, durch geistige „Ansteckung“, Verdunklung der Werte usw. (passiv) verflochten ist in die „Sünde der Welt“. Durch den aktiven Mitvollzug dieser „Sünde der Welt“ macht er sich auch selbst an der Sünde anderer mitschuldig.

3. Die Kinder kommen zwar schon „auf Gott hingeschaffen“, aber noch ohne die zur Erlangung der eschatologischen Heilsgemeinschaft mit Gott notwendige Heiligungs- und Heilungsgnade zur Welt. Zu deren Erlangung bedarf jeder der Mittlerschaft Jesu Christi, die gnadenhaft dazu befähigt, (ad 1) den Mitvollzug der Ursünde zu überwinden, und so (ad 2) aus der Verfallenheit an die „Sünde der Welt“ emanzipiert.

An der Verwirklichung des in Jesus Christus konkretisierten und durch Ihn wirksamen allgemeinen Heilsangebotes Gottes soll jeder Mensch und zumal jeder Christ auf je seine Weise mitwirken. Geschähe das auf vollkommene Weise, so würde damit auch schon die Erde ein neues „Paradies“.

Mit der bei den heilsgeschichtlichen Hypothesen gebotenen Vorsicht läßt sich die archaische Lehre vom verlorenen Paradies hier näherhin so neu interpretieren:

---

<sup>82</sup> Tridentinum, De peccato originali, can. 5 (ES<sup>32</sup> N. 1515).

An sich, von Gott her gesehen, hätte der allgemeine Heilswille Gottes an der Menschheit auf eine so integrale Weise verwirklicht werden können, daß nicht nur die Stammeltern, sondern auch alle ihre Nachfahren, also alle Menschen schon von ihrem Existenzbeginn an, sozusagen von der Wurzel her, durch die Gnade Gottes geheiligt wären; daß also die eschatologische Heilsgemeinschaft mit Gott da schon begänne; das heißt mit anderen Worten, daß schon die Kinder als begnadete geboren würden und nicht erst hernach „wiedergeboren“ werden müßten. Die Realisierung dieses optimalen Heilsweges hätte jedoch auch eine solche durch keine Sünde (Absonderung) getrübt Mitwirkung, schon der Ureltern (sowie dann der folgenden Menschheit) erfordert, die man (im Lichte des Erlösungswerkes Christi) rückschauend auch eine quasi-sakramentale Heilsmittlerschaft nennen könnte<sup>83</sup>.

Nach dem traditionellen Verständnis des im Paradiesbericht symbolisierten „Urstandes“ der Menschheit vor der Sünde sowie der Ursünde selbst haben jedoch in Wirklichkeit schon die Ureltern gegenüber diesem (ihnen mit ihrer eigenen Begnadung angebotenen) Heilsweg versagt und dadurch die „Heiligkeit und Gerechtigkeit“, die ihnen geschenkt war, nicht nur für sich, sondern auch für ihre Nachkommen verloren<sup>84</sup>. In unserer Welt und Heilsordnung kommen die Kinder demgemäß ohne die Heiligungsgnade zur Welt. Daß dies durch die Ursünde bedingt ist, während sowohl der Heilswille Gottes wie die Zielbestimmung (Finalisierung) des „auf Gott hingeschaffenen“ Menschen bleiben, rechtfertigt erneut und erst recht das Verständnis des *peccatum originale* als einer „Mitsündigkeit“, auf Grund deren schon das Kind der Erlösung durch die Hineinnahme in die Heilsgemeinschaft mit Jesus Christus bedarf<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Vgl. K. H. Weger, Erbsünde heute, 72–81 („Die raumzeitliche Vermittlung der Gnade“ — „Die Umkehrung der Heilsordnung als Erbsünde“).

<sup>84</sup> Tridentinum, De peccato originali, can. 1 u. 2 (ES<sup>32</sup> N. 1511 u. 1512).

<sup>85</sup> Im Hinblick darauf können wir das *peccatum originale* mit der durch Anselm von Canterbury, De conceptu virginali et originali peccato c. 2 u. 23, eröffneten Lehrtradition auch als „absentia (oder carentia) gratiae debitae“ definieren.

# Die Rede des Petrus Mosellanus „Über die rechte Weise, theologisch zu disputieren“

Von Professor DDr. Reinhold Weier, Trier

Prof. Dr. Ignaz Backes zur Vollendung des 75. Lebensjahres

Im folgenden soll die Rede, die Petrus Mosellanus zur Eröffnung der Leipziger Disputation 1519 gehalten hat, besprochen werden. Sie erschien im selben Jahre zusammen mit zwei Briefen des Erasmus im Druck. Ihr Titel lautet: *De ratione disputandi praesertim in re theologica*<sup>1</sup>. Der erste der beigedruckten Briefe ist an Petrus Mosellanus gerichtet, der zweite an Martin Luther<sup>2</sup>.

Die Rede Mosellans ist keine Meisterleistung. Trotzdem meine ich, verdient sie, der Vergessenheit entrissen zu werden. Zunächst einmal ihres Themas wegen. Es geht um die Frage, ob ernsthafte theologische Themen nicht in einer besonderen, diesen Themen angemessenen Weise durchdiskutiert werden müssen. Die Frage ist eine formale, und Mosellan gibt auch formale Antworten, nämlich solche, die er von antiken Schriftstellern übernimmt. Sie ist aber nicht nur formal. Und eben das hat Mosellan gesehen und betont. Sie ist eine im eigentlichen Sinne theologische Frage: Wie sollen wir als Christen disputieren? Wenn wir über ernsthafte theologische Dinge sprechen, stehen wir als Christen unter einem ebenso ersten Sollen, nämlich uns als wahre Theologen zu verhalten. „Theologie“ ist nicht nur eine Summe von lehrhaften Inhalten, sondern Theologie ist auch ein Vollzug, für den es Normen des Christlichen gibt. Wie soll das Ergebnis des Theologie-Betreibens und theologisch Disputierens christlich sein, wenn der Vollzug nicht schon christlich war? Bedenkt man nun, daß die Leipziger Disputation in wichtigen Dingen Entscheidungen herbeigeführt hat (Luther bekennt sich nun offen dazu, daß

---

<sup>1</sup> *De ratione disputandi in re theologica Petri Mosellani Protegensis oratio, quam illustrissimi Georgii Saxoniae ducis etc. principis sui nomine in frequentissimo illustrium aliquot et doctissimorum hominum conventu die XXVII. Iunii dixit Lipsiae.* — Die Rede erschien noch während der Disputation. Vgl. O. G. Schmidt, *Petrus Mosellanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus*, Leipzig 1867, 47; Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, Briefwechsel (= WABr), Bd. 1, S. 470 f.

<sup>2</sup> *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Bd. 3, hrsg. P. S. Allen, Oxford 1913, nr. 948 (an Mosellanus vom 22. April 1519) u. nr. 980 (an Luther vom 30. Mai 1519).



Konzilien und Papst irren können)<sup>3</sup>, so erscheint bemerkenswert, daß diese Disputation eröffnet worden ist mit einer Betrachtung über rechtes Disputieren im allgemeinen und wahrhaft theologisches Disputieren im besonderen.

Hinzu kommt ein historischer Grund. Mosellan war Humanist. Sollte also seine Rede Licht auf Luthers Verhältnis zum Humanismus direkt oder indirekt werfen können?

Zuvor ein Wort über die Person Mosellans und die Umstände, die ihn zu seiner Rede veranlaßt haben. Petrus Schade oder Schad, nach seiner mosellanischen Heimat Mosellanus genannt, wurde im Jahre 1493 in Bruttig, unweit Cochem geboren<sup>4</sup>. Seine wissenschaftliche Leistung liegt auf dem Gebiet der humanistischen Studien. Obgleich er bereits 1524 starb, verfaßte er eine Reihe humanistisch-pädagogischer Schriften, edierte eine Reihe von Texten patristischer und antiker Schriftsteller<sup>5</sup> und war intensiv und erfolgreich als akademischer Lehrer tätig<sup>6</sup>. Erwähnung verdient die herzliche Beziehung zu seinem Schüler Julius von Pflug, dem er einen ausführlichen Bericht über den Verlauf der Leipziger Disputation im Jahre 1519 übersandte<sup>7</sup>. Zweimal war er Rektor der Leipziger Universität: 1520 und 1523<sup>8</sup>.

Im Jahre 1518 wäre er gern als Professor nach Wittenberg gegangen. Damals wurde ihm Melanchthon vorgezogen. Trotzdem kam er zu diesem in gute Beziehungen<sup>9</sup>. Sicher ein Zeichen dafür, daß er ein friedliebender Mann war.

Mosellan hatte starke Sympathien für die Reformation, war aber nicht bereit, endgültig in deren Lager überzugehen. Er starb versehen mit den Sakramenten der Kirche<sup>10</sup>.

## I. Der Inhalt der Rede

Mosellanus mahnt, daß die Disputierenden einfach und ohne Umschweife reden sollen. Nur so könnten sie der Wahrheit dienen. Hinter dieser Mahnung stehen verschiedene Motive.

<sup>3</sup> J. Lortz, Die Leipziger Disputation 1519: Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seelsorge 3 (1926) 22; ders., Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg 1962, 220.

<sup>4</sup> Schmidt, Petrus Mosellanus, 11.

<sup>5</sup> A. a. O. 85—87 (= Mosellans Schriften nach der Zeitfolge).

<sup>6</sup> A. a. O. 27 ff.

<sup>7</sup> An Julius v. Pflug, 6. Dez. 1519 (J. Schilter, De libertate ecclesiarum Germaniae, l. VII c. 2, Jena 1683, 840—852).

<sup>8</sup> Schmidt, a. a. O. 65 u. 73 f.

<sup>9</sup> A. a. O. 39 ff.

<sup>10</sup> A. a. O. 74 f.

Ins Auge fallen seine Begründungen durch Aussprüche von Weisen des Altertums<sup>11</sup> und durch biblische Beispiele<sup>12</sup>. In der Bibel sei bezeugt, daß die Weisheit nicht den Greisen vorbehalten sei. Zuweilen lasse Gott durch Kindermund die Wahrheit sagen. Er erinnert an den Knaben Samuel, der unter die Propheten aufgenommen worden sei, und an den zwölfjährigen Jesus im Tempel<sup>13</sup>. Diese Hinweise stellen eine Verbeugung vor der Absicht des Kurfürsten Georg dar, der ursprünglich die Absicht hatte, die Eröffnungsrede von einem Knaben vortragen zu lassen<sup>14</sup>.

Man könne aus den biblischen Beispielen ersehen, daß mangelndes Alter kein Hindernis sei, Theologie zu betreiben, vielmehr sei die christliche Gesinnung das Entscheidende. Der Heilige Geist wirke gerade in einfachen Menschen, die nicht durch verkehrte Lehre und durch Sünde verdorben sind. Gott habe seine Freude nicht an weißen Haaren, sondern an der Reinheit des Herzens. „Ich meine“, so faßt er zusammen, „daß man über die absolut einfache philosophia Christi auch einfach reden muß“<sup>15</sup>.

Das Eigentliche von Theologie ist hier „von oben“ her bestimmt. Es ist Erleuchtung durch den Heiligen Geist<sup>16</sup>. Solche Betonung der Erleuchtung verweist auf augustinische Tradition.

Mosellan betont weiterhin sehr nachdrücklich, daß die Theologen die Folgen ihres Verhaltens für das christliche Volk bedenken müssen. Denn die Theologen seien dazu berufen, die Herde Christi zu führen. Wenn sie, die doch ein Vorbild christlicher Milde sein sollen, der Streitsucht verfallen, so weiß man nicht, welches Bad sie von ihrer Schuld reinwaschen

---

<sup>11</sup> De ratione disputandi, fol. Aiiijv: *Simplicem esse veritatis orationem ... tragicatur Hecuba.*

<sup>12</sup> Nach weiteren Zitaten aus antiken Schriftstellern fährt Mosellanus gleichsam entschuldigend fort: *Quorsum autem attinet in re sacra prophanis argumentis diutius contendere?*

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Fol. Aijr. — Zu bedenken ist, daß der Gedanke des puer senex, der die Weisheit verkörpert, aus alter Tradition stammt und daß in humanistischen Kreisen ähnliche Gedanken lebendig waren. — Vgl. Chr. Gnllka, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens: Theophaneia*, Bd. 24, Bonn 1972; H. Junghans, *Der Laie als Richter im Glaubensstreit der Reformationszeit: Luther-Jahrbuch*, Jg. 39, Hamburg 1972, 31—54.

<sup>15</sup> Fol. Aiiijr: *Mihi de simplicissima Christi philosophia simpliciter quoque loquendum videtur.*

<sup>16</sup> Fol. Aiiijr: *Sacrum illum spiritum unicum verae sapientiae doctorem nusquam ... numen suum praesentius declarare, quam in simplicium hominum animis.*

könnte. Wenn das Salz schal wird, womit soll es gesalzen werden? Wenn unsere Lampen erlöschen, wer wird in der Dunkelheit der Welt den Schwankenden voranleuchten<sup>17</sup>?

Erasmus hat später gegen die Reformatoren ins Feld geführt, sie würden die Folgen ihres Handelns für das Volk nicht genug bedenken<sup>18</sup>. Luther erklärte demgegenüber, er könne diese Folgen in der Tat nicht bedenken, für ihn sei nur der Wille Gottes maßgeblich<sup>19</sup>. —

Sodann kommt Mosellan auf das Thema der göttlichen Geheimnisse zu sprechen. Wir können Gottes Fülle nicht erkennen. Unser Verstand ist ihm gegenüber armselig. Selbst Paulus bekannte seine menschliche Gebrechlichkeit dem göttlichen Geheimnis gegenüber<sup>20</sup>. Moses durfte mit Gott nur sprechen, nachdem er sich sechs Tage hindurch gereinigt hatte. Und diese Reinigung hätte keinen Zweck gehabt, wenn Gott selbst sich nicht zu ihm herabgelassen hätte. Wie weit aber läßt Gott ihn bei seinem Gespräch mit ihm in sein Geheimnis eindringen? Er durfte Gottes Rücken sehen<sup>21</sup>. Die Volksmenge aber, die sich noch nicht von den „Affekten“ gereinigt hatte, mußte am Fuße des Berges zurückbleiben<sup>22</sup>.

Die Theologie erscheint hier als himmlisches, vom Himmel herabsteigendes, von Gott geschenktes Wissen, das dem vom Geheimnis ergriffenen Menschen geschenkt wird. In diesem Sinne ist sie Königin unter den Lehren, ganz schöne Jungfrau, nicht befleckt durch irgendeinen menschlichen Irrtum. Die zur Theologie Erwählten müssen, bevor sie in ihr Inneres eintreten dürfen, zuvor gleichsam „die Füße ihres Körpers, der dem Geist widerstreitet, waschen vom Schmutz sündhafter Affekte mit

---

<sup>17</sup> Fol. Bv—Bijr: *Fortasse in vulgo, quod a perfectione longissime abesse solet, non ita multum in commune nocuerit haec rixandi libido. At quod hoc malum in theologos christiani gregis duces proserpere videmus, haud scio an aliquo piaculo lui possit. Si sal nobis fuerit insipidum, in quo miseri contra vitiorum putredinem saliemur? Si lucernae nostrae fuerint tenebrosae, quis in huius mundi caligine titubantibus praelucebit?*

<sup>18</sup> K. H. Oelrich, *Der späte Erasmus und die Reformation: Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte*, H. 86, Münster 1961, 56.

<sup>19</sup> WA 18, 632, 22 (De servo arbitrio 1525): *Respondeo, satis erat quidem dicere, Deus voluit.*

<sup>20</sup> Röm 11, 33 ff.

<sup>21</sup> Fol. Bijr-v: *Nec tamen quicquam tot dierum κάθαρσις profecisset, nisi deus e invisibili claritatis suae tabernaculo... sese demisisset. Quatenus autem hoc colloquio profuit? Nempe hactenus, ut dei tantum posteriora... vidisse sese gloriatur.*

<sup>22</sup> Fol. Bijv: *Turba autem, quae nondum affectuum tyrannidem exuisset, procul a montis radice, hoc est divinae sapientiae contactu arceretur.*

der Milch der Keuschheit und Einfalt“. Ihr Haupt wird betaut mit himmlischer Gnade und erfüllt mit der Ruhe der Seele<sup>23</sup>.

Paulus und Moses führten die Menschen dazu, die Spuren der göttlichen Weisheit eher anzubeten als zu schauen, eher zu bewundern als zu erklären<sup>24</sup>. Echtes Verständnis der Schrift ist nicht möglich, wenn die Geister aufgewühlt sind, und wenn streitende Parteien so lärmen, als kämpften sie für ihr Allerheiligstes. Der Friedensgeist Christi läßt sich nicht auf eine Disputation herab, bei der mit sophistischen Waffen gewütet wird<sup>25</sup>.

Man spürt in diesen Darlegungen Mosellans, daß für ihn ein Zusammenhang selbstverständlich ist: die Tatsache der Verborgenheit des göttlichen Geheimnisses und die Forderung, sich diesem Geheimnis nur mit reinem und leidenschaftslosem Herzen zu nähern. Indem er darlegt, wie uns die Fülle Gottes verborgen ist, scheint für ihn zugleich die Forderung begründet zu sein, ohne Affekte Theologie zu betreiben und mithin alle Streitsucht zu meiden. Ist dieser Zusammenhang wirklich so selbstverständlich? Die Antwort muß lauten, daß hier wesentliche Positionen mystischer Theologie vorausgesetzt werden.

In der Tat fällt ja ins Auge, wie Mosellan eine Vorstellung von Theologie und Betreiben von Theologie entwirft, wie es der mystischen Tradition entspricht. So erinnert die symbolische Deutung dessen, was Moses am Berge Sinai widerfahren ist, an die mystische Deutung dieses Geschehens durch Gregor von Nyssa, den „Vater der Mystik“<sup>26</sup>. Dieser ist es ja auch, der schon verlangt hat, Theologie mit reinem und affektlosem Herzen zu betreiben<sup>27</sup>. Von der Mystik her verständlich ist, daß Theologie wie eine ganz reine Jungfrau sei, die von menschlichem Irrtum nicht befleckt ist<sup>28</sup>. Sie ist Geschenk des Himmels. Von der Mystik her verständlich ist auch die starke Betonung der Keuschheit und Einfalt als Voraussetzungen für das Betreiben von Theologie.

---

<sup>23</sup> Fol. Bijv: *Eos tantum osculo suo dignatur, eos tantum in hortum suum conclusum admittit haec disciplinarum omnium regina theologia, virgo tota pulchra, nec ulla humani erroris labe contaminata, qui e multis milibus electi, mystici illius amatoris exemplo ante corporis sui spiritui semper repugnantis pedes ab omni vitiosorum affectuum sorde castitatis et simplicitatis lacte laverint; quorumque caput caelestis gratiae rore noctu per animae quietem fuerit irrigatum.*

<sup>24</sup> Fol. Bijv: *Divinae sapientiae vestigia adorare magis quam cernere, mirari potius quam explicare licuit.*

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Gregor v. Nyssa, *De vita Moysis* (Opera, Bd. VII/1, hrsg. H. Musurillo, Leiden 1964). — Vgl. W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 207 f.

<sup>27</sup> A. a. O. 259 ff.

<sup>28</sup> A. a. O. 254 ff.



Es kann also kein Zweifel sein, daß Mosellan in diesem Kernstück seiner Rede mystisches Theologieverständnis vorgetragen hat. Aber er selbst war kein Mystiker. Es würde geradezu absurd klingen, wollte man bei ihm mystische Erfahrungen voraussetzen. Er ist sich anscheinend überhaupt nicht bewußt, daß sein Theologieverständnis der Mystik entlehnt ist, daß erst vom Boden der Mystik aus der für seine Argumentation wesentliche Zusammenhang von Erkenntnis göttlicher Geheimnisse und Affektlosigkeit überzeugend und notwendig erscheint. So wie er die Dinge vorträgt, klingt alles ein wenig wie abgegriffene Münze.

Wenn man fragt, woher Mosellan sein „mystisches“ Theologieverständnis entlehnt hat, wird man nicht weit zu suchen haben. In den Kreisen der Humanisten erfreute sich gerade ein (Pseudo-)Dionysius — trotz der entstandenen Zweifel über seine Identität mit dem Areopagiten — großen Ansehens. Nicht zuletzt Erasmus hat die beiden von Mosellan so betonten Stücke: daß man die Geheimnisse Gottes eher anbeten als erklären müsse und daß man mit reinem und affektlosem Herzen Theologie betreiben müsse, sich zu eigen gemacht und lebhaft verteidigt<sup>29</sup>. —

Ohne viel Sorge um rhetorische Verknüpfung geht Mosellan sodann auf die Frage ein, welche Bedeutung philosophische Argumente in der Theologie haben. Paulus habe die Korinther nicht mit Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Kraft Gottes überzeugt. Nicht mit Argumenten, die er etwa von Aristoteles entlehnt hätte, brachte er die Athener zum Schweigen und führte sie zum Glauben an Christus<sup>30</sup>.

Auch wir sollen nicht mit Waffen des Fleisches kämpfen. Wir sollen das Denken unserer Gegner für den Gehorsam gegen Christus gewinnen<sup>31</sup>. Die Hl. Schrift selbst ist geeignet zur Belehrung. Niemals teile er, Mosellan, die Auffassung derer, die meinten, man müsse die Heiden eher durch leere philosophische Argumente überzeugen als durch die Einfachheit der evangelischen Lehre<sup>32</sup>. Der prophetische Geist macht die Weis-

<sup>29</sup> G. Chantraine, SJ, „Mystère“ et „Philosophie du Christ“ selon Erasme: Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, Bd. 49, Namur-Gembloux 1971, 157 ff.

<sup>30</sup> Fol. Bii<sup>r</sup>-v: *Paulus Apostolus ... Corinthios ethnicos adhuc et graecanicae philosophiae armis instructos aggressus est non persuasoriis humanae sapientiae verbis, sed ostensione spiritus ac dei potentia, ut christianae fidei structura non hominum sapientia sed dei niteretur potentia. His syllogismis, non ex Aristotelis organo depromptis, gentium doctor tot nationum barbaras superstitiones atque adeo ipsas disciplinarum inventrices Athenas confutavit, et ad Christi fidem pertraxit.*

<sup>31</sup> Fol. Bii<sup>v</sup>: *Captivam ducamus omnem adversariorum rationationem ad obediendum Christo.* — Vgl. 2 Kor 10, 5.

<sup>32</sup> Ebd.: *Neque enim unquam mihi placuit eorum sententia, qui ad convincendos infidelium errores plus pene valere putant inanes philosophorum argutias, quam efficacem evangelicae doctrinae simplicitatem.*

heit der Klugen zunichte und verwirft die Klugheit der Klugen. Nichts wird mit menschlichen Gründen gestützt, was nicht durch sie auch niedergerissen werden könnte. Wer aber vermöchte den göttlichen Worten zu widerstehen?

Der Sinn der Schrift darf nicht verdreht werden nach menschlicher Laune, sondern ihr Verständnis ist vom Heiligen Geist zu erbitten<sup>33</sup>. Wir sollen auf die Waffen der göttlichen Weisheit vertrauen. Die Gründe der Philosophie sollen nicht viel gelten oder wenigstens nicht maßlos verwendet werden<sup>34</sup>. Gute Beispiele für das rechte Verhalten sind (unter anderen) Paulus, Basilius, Hieronymus, Origenes<sup>35</sup>. Die Gefahr sei groß, in der Anwendung aus schriftfremden Lehren nicht maßzuhalten<sup>36</sup>. Falls man das rechte Maß nicht findet, sei besser, ganz auf die Hilfe menschlicher Lehren zu verzichten und sich auf die schlichte evangelische Lehre zu beschränken<sup>37</sup>.

Ist Mosellan hier vom Thema abgewichen? Ja und nein. Zu Beginn seiner Rede mußte man den Eindruck gewinnen, daß Einfachheit, Sanftmut und Maßhalten innerlich miteinander verbunden seien. Jedenfalls sind die Ausführungen zu diesen Leitworten anfänglich unlösbar ineinander verschlungen und verschmolzen.

Nun geht es um eine Gegenüberstellung von Argumenten, die von außen an die Schrift herangebracht werden, und von gedrechselten Auslegungen der Schrift auf der einen Seite und um das schlichte Hören und Verkündigung der Schrift andererseits. Das hat an sich mit Sanftmut und Maßhalten noch nichts zu tun.

Der Gedanke des rechten Maßes wird hier nun keineswegs als Frucht oder Begleiterscheinung schlichten Bibelhörens und Verkündigens gezeigt, sondern als vorsichtige Kompromißbereitschaft: wenn die Anwendung philosophischer Lehren in der Verkündigung und in der Theologie

---

<sup>33</sup> Ebd.: *Neque enim arcanæ scripturæ sensus ad humanos affectus est detorquendus, sed ab ipso bonarum rerum omnium fonte, spiritu sancto, piis votis expetendus.*

<sup>34</sup> Fol. Bliijr: *Utinam ... nos hodie divinæ sapientiæ armis tantum fidemus, ut præ his plerasque humanæ philosophiæ rationes non magni pendemus.*

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Fol. Bliijr: *Ex hac diversitate appareat, quam sit periculo, plenum in externarum disciplinarum rationibus adhibendis modum non servare.*

<sup>37</sup> Fol. Bliijv: *Quod si in alterutrum omnino sit peccandum, malim equidem nascentis ecclesiæ theologorum exemplo evangelicæ doctrinæ simplicitate contentus externarum disciplinarum subsidio carere, quam ultra iusti tractatus septa transiliens in paganismi suspensionem cadere.*

so üble Folgen hat, dann muß man wenigstens Mäßigung üben. Wenn man den Kompromiß nicht zustande bringt, verzichte man am besten ganz auf außerbiblische Argumente.

Hier erscheint die moderatio zweifellos gegenüber einem rein biblizistischen Denken als Schwäche, als Unentschiedenheit. Somit ist klar: an einem wichtigen Punkt, nämlich dort, wo Mosellan über das Verhältnis von Philosophie, Theologie und Verkündigung spricht, ist er der Konsequenz ausgewichen. An diesem Punkt erscheint die moderatio nicht so sehr als Forderung, die sich aus der theologischen Sache ergeben würde, denn als pragmatisches Bestreben, dem Streit aus dem Wege zu gehen. —

Mosellan erklärt, daß seine Ausführungen zunächst den Streit mit Ungläubigen betreffen. Mit solchen habe ja Paulus disputiert. Mutatis mutandis gelte aber das gleiche für Auseinandersetzungen unter Christen<sup>38</sup>. Man solle sich nur das Beispiel großer Männer und Christen vor Augen halten: Auseinandersetzungen zwischen Petrus und Paulus, Augustinus und Hieronymus, Gregor und Basilius, Faber Stapulensis und Erasmus<sup>39</sup>. Die lobende Erwähnung der beiden großen Humanisten in diesem Zusammenhang zeigt deutlich, woher der Wind weht: die eigene Position Mosellans ist die humanistische. Den genannten großen Männern (natürlich last but not least den Humanisten!) solle man nachfolgen. —

Den Rest der Rede bestreitet Mosellan mit weiteren lebhaften Ermunterungen und Ermahnungen zum Maßhalten, zum Frieden und zur christlichen Eintracht<sup>40</sup>.

Als Grundtenor der Rede ergibt sich: Man muß friedfertig, sanftmütig, ohne Affekte, Streitsucht und Ehrsucht disputieren. Dazu treiben ebenso sehr rein menschliche Gründe an, wie auch und vor allem der Blick auf die Sanftmut Christi und der Blick auf die Erhabenheit göttlicher Geheimnisse. Am besten ist, wenn man sich von Geist und Buchstabe der Schrift leiten läßt. Das entscheidende Leitwort ist die modestia.

## II. Welches Gewicht vermag Mosellan seinem Appell zur Mäßigung zu verleihen?

Eines darf man sicher anerkennend sagen. Mosellans Appell zur Mäßigung ist mehr als Rhetorik. Einen nachträglichen Beweis hierfür hat er ein Jahr nach der Disputation erbracht, als er Rektor der Leipziger Uni-

---

<sup>38</sup> Fol. Biiijv.

<sup>39</sup> Fol. Biiijv-Cr.

<sup>40</sup> Fol. Cr-Cijv.

versität wurde. Thema seiner Antrittsrede ist die Eintracht der akademischen Lehrer. Er schildert darin, wie Eintracht dem Menschen not tue, wie von der Zwietracht alles Böse herrühre. Er beschreibt die Sünde von Engeln und Menschen als Sünde gegen die Eintracht. Dem Reiche Gottes und auch den Wissenschaften habe Zwietracht im Laufe der Geschichte unsagbar geschadet<sup>41</sup>. Diese zweite Rede zeigt eindeutig, daß das Thema der Eintracht Mosellan nachgegangen ist. Es hat ihn nicht losgelassen.

So erscheint die Eintracht als menschliche und christliche Grundforderung. Ihre Motivation ist in der „Disputationsrede“ heterogen: Hinweise auf Jesus und seine Sanftmut, Hinweise auf das Wesen der Theologie, Hinweise auf Aussagen von griechischen und römischen Schriftstellern wechseln bunt miteinander ab. Mosellan ist offenbar überzeugt, daß sich gleichsam von jeder nur möglichen Seite der Betrachtung aus das gleiche ergibt: die Forderung zu Sanftmut und Mäßigung.

In einem Brief an Willibald Pirkheimer, den er wenige Wochen nach Beendigung der Disputation abgefaßt hat<sup>42</sup>, berichtet er von den Ereignissen. Sein Gesamturteil über das Geschehen ist negativ. Was ist der Maßstab für die Kritik? Das gibt er abschließend zu verstehen: „Solche theaterhafte Weise des Streites war noch nie der mildesten Lehre Christi angemessen. Und man kann mich nicht dahin bringen zu glauben, daß der Heilige Geist sich jemals auf solcher Art Kämpfende herabgesenkt habe“<sup>43</sup>.

Mosellan war in mehr als einer Hinsicht ein schwacher Zeuge seines großen Anliegens. Sein Auftreten war schwächlich, von Natur aus war er schüchtern, außerdem litt er an den Nachwirkungen einer kaum überstandenen Krankheit<sup>44</sup>. Der Eindruck, den die Rede machte, war so gering, daß einer seiner Freunde sich sogar veranlaßt sah, die Art seines Vortrages zu verteidigen<sup>45</sup>. Es scheint überdies, und das wiegt letzten Endes schwerer, daß er in einigen Punkten dem Herzog zu Gefallen geredet hat. Er selbst erzählt, daß dieser das Manuskript der Rede gelesen und gutge-

<sup>41</sup> Schmidt, Petrus Mosellanus, 66 ff.

<sup>42</sup> An Willibald Pirkheimer, 1. August 1519, in: V. L. v. Seckendorf, *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismus*, Frankfurt-Leipzig 1692, 90<sup>b</sup>—91<sup>a</sup>.

<sup>43</sup> A. a. O. 91<sup>a</sup>: *Mihi hoc disceptandi genus theatricum nunquam visum est mansuetissima Christi doctrina dignum. Nec adduci possum, ut credam, spiritum sanctum, pacis autorem, ad ejusmodi pugnas unquam sese demittere. Christianae theologiae veritas citius impetratur orando, quam invenitur disceptando.*

<sup>44</sup> Schmidt, a. a. O. 46 f.

<sup>45</sup> O. Clemen, *Literarische Nachspiele zur Leipziger Disputation: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte* 12 (1898) 63 f.



heißen (in Wirklichkeit also zensuriert) habe<sup>46</sup>. Die einleitenden Hinweise auf den Knaben Samuel und den Jesusknaben mußten des Herzogs Ohren schmeicheln. Denn dieser wollte ja, daß ein Knabe den Vortrag übernehme<sup>47</sup>. So vertretbar all das der Sache nach sein mochte, so minderte es doch sicher die Überzeugungskraft Mosellans selbst.

An der Universität Leipzig erwartete man zum mindesten anfänglich von der Disputation nichts Gutes<sup>48</sup>. Mosellan teilte diese Haltung vollständig. Im Januar 1519 hat er sich in einem Brief an Erasmus darüber mehr als offen ausgesprochen. Unter anderem schreibt er darin über Eck und Karlstadt: „Johannes Eck, das Alpha der Luftspringer und Hochstapler, der wie Sokrates bei Aristophanes von dem Käsekorb aus noch über die Götter hinaussieht, wird mit Andreas Karlstadt für sein Leben, das heißt für seine Tüfteleien in die Disputationsarena hinabsteigen . . . Zehn Demokrite werden genug zu lachen haben<sup>49</sup>.“ Den Ohren des Erasmus sicher schmeichelnd, auf uns heutzutage unernst wirkend, ist das Ganze halbwegs lateinisch, halbwegs griechisch gedrechselt.

In den folgenden Monaten hat Mosellan sein süffisantes Urteil nicht aufgegeben, sondern höchstens modifiziert. Denn in dem oben schon erwähnten Brief an Pirkheimer vom 1. August ist die Disputation als Beispiel eines *disceptandi genus theatricum* bewertet. Zusammenfassend urteilt Mosellan in diesem Brief: „Mit mancherlei Auseinandersetzungen wurden fast drei Wochen zugebracht, sicher — soweit ich urteilen darf — mit mehr Erwartung als Erfolg<sup>50</sup>.“

Solche Einstellung zur Disputation kam wahrlich dem Ernst und der Glaubwürdigkeit seines Vortrages nicht zugute. Das muß man sehen: sein Anliegen war ehrlich, so wenig ernst sein Engagement für die Disputation war.

---

<sup>46</sup> Mosellan schließt seine Rede mit dem bezeichnenden Satze: *Neque enim quod mihi, sed quod clementissimo principi visum est, dixi.*

<sup>47</sup> Fol. A1j<sup>r</sup>: *Prudentissimus princeps partim a te coram et meis absentis literis, partim etiam ipsius orationis . . . prolixitate admonitus fieri non posse, ut a quantumvis foelicis indolis puero cum auditorum fruge pronunciaretur.*

<sup>48</sup> WABr 1, S. 296, Anm. 2. — H. Helbig, Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jahrhundert: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 171, Gütersloh 1953, 29.

<sup>49</sup> Erasmus, Opera, Bd. 3, Froben Basel 1540, 240: *Ioannes Eckius ὁ τῶν ἀσποβατώντων καὶ τὰ μέγιστα πνεύντων ἄλφα, καὶ ὡς περ ἀριστοφάνειός τις σωκράτης ἀπὸ ταρροῦ τοὺς θεοὺς ὑπερφρονῶν, cum Andrea Carolostadio . . . pro sua vita, hoc est corollariis in disputationis arenam descendet . . . Decem Democriti satis, quid rideant, habebunt.*

<sup>50</sup> An W. Pirkheimer (Seckendorf, 91a): *Ejusmodi contentionibus tres pene hebdomades sunt consumtae, certe (quantum mihi judicare licet) majore expectatione quam fructu.*

Zu erwähnen bleibt, daß in dem Brief an Pirkheimer wie in der Rede selbst die *modestia* als der entscheidende Punkt genannt wird. Karlstadt habe im Gegensatz zu Eck theologische *modestia* geübt<sup>51</sup>. Die *modestia* ist also der Maßstab, an dem Mosellan zu messen behauptet.

### III. Mosellanus, der „Erasmianer durch und durch“

Fragt man nach dem Hauptanliegen Mosellans, so ist die Antwort nicht schwer. Er plädiert für ruhiges, maßvolles Vorgehen, für echte Sachlichkeit. Seine Argumente verraten kein einheitliches Konzept, er nimmt sie, woher er sie bekommen kann, kurz, er ist Elektizist. Ein Tenor ist jedoch da: der erasmianische Humanismus. Dieser äußert sich in der Benutzung erasmianischer Leitworte wie Einfachheit, Maßhalten, *philosophia Christi*, in der Ablehnung scholastischer Spitzfindigkeiten<sup>52</sup>, im Lob des Erasmus, in der Übernahme des erasmianischen Mottos, daß göttliche Geheimnisse nicht erforscht, sondern angebetet werden müßten<sup>53</sup>, er äußert sich auch in der Verbindung von theologischen Argumenten mit Argumenten aus antiken Autoren.

Mosellan hat in Leipzig als Humanist gewirkt. Er war dort seit 1515 als Lehrer des Griechischen und Lateinischen tätig<sup>54</sup>. Außerdem hatte er schon zwei philologische Arbeiten und verschiedene Editionen antiker und patristischer Schriftsteller zuwege gebracht<sup>55</sup>.

Zu fragen ist nun, wie dieser Humanismus Mosellans von den Disputationsgegnern, also besonders von Eck und Luther aufgenommen wurde. Wir beschränken uns auf die Frage nach dem Verhältnis von Mosellan und Luther.

Dieser hat Mosellan zur Zeit der Leipziger Disputation schon persönlich gekannt. Als in Wittenberg 1518 die Besetzung einer griechischen Professur anstand (die schließlich Melanchthon übertragen wurde), be-

---

<sup>51</sup> An Pirkheimer (Seckendorf, 90b): *Carolostadius voce, vultu, gestu incessuque modestiam theologicam prae se ferebat, disputabatque non ad ingenii gloriam aut victoriam, sed veri, rectique inquisitionem.* — Eck selbst rühmt sich seiner *modestia*. Vgl. Lortz, Die Leipziger Disputation, 17.

<sup>52</sup> Paraclesis, id est Adhortatio ad christianae Philosophiae studium: Opera omnia, hrsg. J. Clericus, Bd. 5, Leiden 1704, 139; Ausgew. Werke, hrsg. A. u. H. Holborn, München 1933, 146, 31—35.

<sup>53</sup> W. Maurer, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Bd. 2, Göttingen 1969, 243.

<sup>54</sup> Schmidt, a. a. O. 19 f.

<sup>55</sup> Vgl. das Schriftenverzeichnis Mosellans bei Schmidt a. a. O. 85 ff. — Vgl. auch die schon erwähnte Tatsache, daß M. seine Rede zur Leipziger Disputation zusammen mit zwei Briefen des Erasmus veröffentlichten ließ, von denen der eine an M. selbst, der andere an Luther gerichtet ist.

warb sich auch Mosellan. Er reiste nach Wittenberg und trug sein Anliegen Luther persönlich vor. Dieser ließ sich beeindrucken und leitete die Bewerbung empfehlend an Spalatin weiter<sup>56</sup>.

Luther hat sich über Mosellan ein entschiedenes Urteil gebildet. Am 8. Mai 1522 schrieb er an einen von dessen Freunden: „Daß Mosellanus in der Frage der Prädestination mit Erasmus einer Meinung ist, habe ich vorher gewußt, denn er ist ein Erasmianer durch und durch“<sup>57</sup>.

Der hier auftauchende Begriff „Erasmianer“ spielt in Luthers Auseinandersetzung mit dem Humanismus des Erasmus, soweit ich feststellen konnte, keine Rolle. Luther hat mit Erasmus selbst gekämpft. Jedoch kann der Blick auf Mosellan hier möglicherweise zu einer Differenzierung des Urteils verhelfen. Hat Luther, wenn er „Erasmus“ sagt, wirklich nur diesen gemeint, oder nicht auch oder sogar manchmal in erster Linie den „Erasmianismus“? Muß man nicht wenigstens fragen, ob sein Urteil über Erasmus ein wenig mitgefärbt ist durch die Erfahrung, die er mit den „Erasmianern“, wie etwa Mosellan, gemacht hat?

Näherhin betreffen diese Fragen das von Erasmus und gerade auch von Mosellan stark akzentuierte Anliegen theologischer modestia und moderatio. Betrachten wir, wie Luther seit der Leipziger Disputation zu diesem Anliegen Stellung genommen hat.

Er hat seine Resolutiones zu den Thesen der Leipziger Disputation, die er vorher veröffentlicht hat, kurz nachher, nämlich am 18. August 1519 ein zweites Mal drucken lassen. Zu dieser zweiten Auflage hat er ein neues Vorwort geschrieben. Es ist aus dem Eindruck des Geschehenen heraus verfaßt. Er entschuldigt sich darin für seinen zuweilen heftigen Ton. Es scheine vielen, als sei er ein wenig hart, und als habe er „gleichsam die modestia theologica vergessen“<sup>58</sup>. In Wirklichkeit hätten seine Feinde durch ihre Bosheit daran die Schuld. Er zweifle, ob es überhaupt möglich sei, zugleich sanftmütig weich und angemessen bestimmt zu sein. Denn seine Feinde hätten den Tempel Gottes zu einer Räuberhöhle gemacht, aus der Schrift ein Menschengeschäft. Christus selbst habe mit Geißeln Ordnung geschaffen. Paulus habe Schwätzer hart getadelt. Seine, Luthers, Gegner seien so ungeheuerlich, ihm Häresie vorzuwerfen. Er schließt mit dem Wunsch, „daß wir alle schließlich den Frieden im Rei-

---

<sup>56</sup> Schmidt, a. a. O. 40.

<sup>57</sup> WABr nr. 499, 7 f.: *De praedestinatione sentire Mosellanium cum Erasmo antea novi; totus enim Erasmianus est.* — Vgl. Schmidt, a. a. O. 43. Bezüglich des Adressaten steht nur fest, daß er in Leipzig zu suchen ist: WABr 2, S. 542.

<sup>58</sup> WA 2, 183, 19 f.: *Videor et multis paulo durior in adversarios et velut modestia theologicae oblitus.*

che Christi auf ewig finden“. Die Sache der Schrift aber dürfe nicht leiden<sup>59</sup>.

Die modestia, das große Leitwort Mosellans, markiert zweifellos eine Sinnspitze dieser Ausführungen Luthers. Natürlich kann und muß man sagen, daß in den Tagen der Disputation auch andere als Mosellan — so zum Beispiel Eck<sup>60</sup> — über modestia theologica gesprochen haben mögen. Unbestreitbar ist es aber Mosellan gewesen, der dieses Thema vom ersten Augenblick an, nämlich bei der Eröffnung, in den Raum gestellt hat.

In *De servo arbitrio* (1525), der großen Abrechnung Luthers mit Erasmus, spielt das Problem theologischer „Mäßigung“ eine erhebliche Rolle. Gleich zu Beginn geht Luther auf dieses Thema ein. Erasmus setze sich für Friede und Maßhalten ein. In Wirklichkeit gebe er bösen Dingen gute Namen. Er plädiere für Skeptizismus, wo es um klare und bestimmte Aussagen, ja um die Klarheit der Schrift selber gehe.

Luther bezieht sich ausdrücklich auf die „Diatriben“ des Rotterdammers über den freien Willen<sup>61</sup>. Wozu also die „Erasmianer“ bemühen? Gewiß. Aber man darf *De servo arbitrio* nicht isoliert betrachten. Obgleich Luther auf weitere literarische Herausforderungen des Erasmus nicht mehr geantwortet hat, ist er diesem gegenüber nicht so gleichgültig geworden, wie man zuweilen behauptet hat<sup>62</sup>. In den Tischgesprächen hat er sich über keinen Gelehrten häufiger geäußert als über ihn. Die Vorwürfe gegen Erasmus sind auf wenige reduziert und kehren immer wieder: Er urteile in theologischen Dingen zu sehr nach dem Maßstab der menschlichen Vernunft; er sei doppelzünftig und unentschieden; er bekenne nicht klar, was er eigentlich glaube, es sei ihm nicht ernst mit dem, was er sagt<sup>63</sup>.

Was ist von diesen Vorwürfen zu halten? Hält man sich vor Augen, wie schwächlich das Auftreten Mosellans auf der Leipziger Disputation war, wie seine Mahnung zur modestia etwas Labiles an sich hat, das an manchen Punkten wie ein Beschwichtigungsversuch anmutet, so meine ich, daß man Luthers hartes Urteil über die erasmische „Amphibolie“ besser begreifen kann, wenn man annimmt, daß darin eine Stellungnahme zur Unklarheit der nicht genannten „Erasmianer“ eingeschmolzen ist.

Schauen wir noch einmal auf die Rede Mosellans zurück. Gewiß war sie eine recht schwächliche Angelegenheit. Aber es gibt zwei Gründe, aus

<sup>59</sup> WA 2, 183, 8—184, 4.

<sup>60</sup> Lortz, *Die Leipziger Disputation*, 17.

<sup>61</sup> *De libero arbitrio διατριβή* sive collatio, hrsg. J. v. Walter: *Quellen-schriften z. Gesch. des Protestantismus*, H. 8, Leipzig 1910 (21953).

<sup>62</sup> So K. Drescher in seiner Einleitung zu *De servo arbitrio* 1908 (WA 18, 590).

<sup>63</sup> Z. B. WATi Nr. 131; 430; 484; 523; 797; 811; 817; 818; 820; 822; 837; 838; 1160; 1193; 1249; 1400; 1597; 1605; 2085; 2420; 2551; 2741; 3008; 3010; 3031; 3033; 3202; 3284; 3392.



denen sie für Luther interessant, wo nicht beunruhigend werden konnte. Erstens war sie Ausdruck der humanistischen Position. Und zweitens war das schwächlich vorgetragene Anliegen der Sache nach eine eminent wichtige Angelegenheit.

Zunächst zum ersten Punkt. Den meisten Zeitgenossen Mosellans war noch nicht klar, daß die reformatorische und die humanistische Richtung im Jahre 1519 bereits begonnen hatten, auseinanderzudriften. Noch im vorausgehenden Jahre hatte man in Wittenberg eine Universitätsreform großen Stils ganz in humanistischem Geist durchgeführt. Luther hat sich intensiv an diesen Umgestaltungen beteiligt<sup>64</sup> und dabei seine Ziele keineswegs dem humanistischen Trend entgegengesetzt. Nur die intimen Freunde und Kenner der theologischen Absichten Luthers konnten damals schon sehen, daß Luther zwar auf den Flügeln des Humanismus emporgetragen wurde, aber daran war, kräftig seine eigenen Schwingen zu gebrauchen und dabei schnell die Richtung des Humanismus zu verlassen<sup>65</sup>. Auch Erasmus begann erst zu begreifen, daß zwischen ihm und Luther eine tiefgreifende Verschiedenheit des Denkens bestand. Mosellan hat die Tiefe des Unterschiedes zwischen Luthers Denken und dem Humanismus nicht einmal geahnt. Er fühlt sich stark von Luther angezogen. In Wahrheit steht er aber auf seiten des Erasmus. Da ist er zu Hause.

Sodann zum zweiten Punkt. Wie wir gesehen haben, hat Luther zwar das erasmische Anliegen der moderatio und modestia nicht akzeptiert, jedenfalls nicht im erasmischen Sinne. Aber das Problem hat ihn doch nicht ganz losgelassen.

Vom heutigen Standpunkt aus erscheint uns das Anliegen der modestia und moderatio erneut als wichtig. Seine Bedeutung ist uns nicht zuletzt durch die ökumenische Bewegung klargeworden. Wir sehen, daß es eine echte theologische Motivierung dieses Anliegens gibt. Echter Ökumenismus bemüht sich darum, das theologische Recht der Verständigungsbereitschaft, der moderatio und modestia herauszustellen. Die Auseinandersetzung zwischen Luther und dem Humanismus kann uns dabei lehren, wie wesentlich es ist, die Motivierung solcher modestia in theologischer Reinheit zu erhalten.

Abschließend ergibt sich, daß Mosellan bei seiner Eröffnungsrede Anliegen vertreten hat, deren Wichtigkeit wir erst heute so recht begreifen können. Wir müssen bedauern, daß er schwacher Anwalt einer großen Sache war.

---

<sup>64</sup> K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, Tübingen 1928, 109 ff.; I. Höss, Georg Spalatin 1484 bis 1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation, Weimar 1956, 107 ff.; Maurer, Der junge Melancthon, Bd. 2, 16 ff.

<sup>65</sup> Maurer, a. a. O. 26 f.

## Wissenschaft vom christlichen Gottesdienst

*Zum Verhältnis der Liturgiewissenschaft zu ihren Nachbardisziplinen*

Professor Dr. Ignaz Backes zum 75. Geburtstag

Der Liturgik ist in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts etwas widerfahren, was sich vermutlich in der Geschichte keiner anderen theologischen Disziplin ereignet hat. Im Artikel 16 der Liturgie-Konstitution hat ein Ökumenisches Konzil es für wichtig genug gehalten, den Rang der Liturgiewissenschaft innerhalb der übrigen Disziplinen neu festzusetzen<sup>1</sup>. Wenn die am 12. Juni 1931 erlassenen *Ordinationes* der Studienkongregation zur Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* die *Institutiones systematico-historicae Liturgiae* lediglich unter den *disciplinae auxiliares* aufgeführt hatten, soll von nun an an den Theologischen Fakultäten Liturgiewissenschaft als Hauptfach, in den Seminarien und den Studienhäusern der Orden entsprechend als *disciplina necessaria et potior* gelten<sup>2</sup>.

### *Super-Disziplin?*

Man hat in einem deutschen Organ<sup>3</sup>, das in Fragen der kirchlichen Information den Ruf höchster Kompetenz und Zuverlässigkeit genießt, im Rahmen einer ersten Verständigung der Öffentlichkeit über das am Schluß der ersten Sitzungsperiode des Konzils (7. Dezember 1963) verabschiedete und praktisch bekannte 1. Kapitel der Liturgie-Konstitution aus diesem Artikel herausgelesen, er wolle die Liturgik „zur integrierenden Wissenschaft aller theologischen Disziplinen“ machen. Das Konzil habe ihr den Auftrag erteilt, herauszuarbeiten, was die anderen Disziplinen „an Voraussetzungen für die Liturgie enthalten“. Dem ungenannten Verfasser tun die Liturgiker leid, die nach seiner Meinung mit einem Schlag in das fürchterliche Dilemma geraten sind, zu ihrer fachlichen Aufgabe die Aufgabe der Integration der anderen theologischen Disziplinen zu

<sup>1</sup> Vgl. die Ausgabe von E. Lengeling im Heft 5/6 der Reihe „Lebendiger Gottesdienst“. Münster<sup>2</sup> 1965, 43—45. Die wichtigste Darstellung zum ganzen Fragenkreis hat der Innsbrucker Liturgiker H. B. Meyer geboten: Liturgie als Hauptfach. Erwägungen zur Stellung und Aufgabe der Liturgiewissenschaft im Ganzen des theologischen Studiums: Zeitschrift für Katholische Theologie 88 (1966) 315—335; im folgenden mit dem Familiennamen des Verf. und der Seitenzahl zitiert.

<sup>2</sup> Vgl. Lengeling 44; Meyer 320—325.

<sup>3</sup> Herder-Korrespondenz 17 (1962/63) 285.

übernehmen. Er schreibt: „Die Liturgiker sind um die neue Aufgabe, die ihnen das Konzil gestellt hat, nicht zu beneiden; an die Universalität und Tiefe ihres Wissens werden die höchsten Anforderungen gestellt.“

Das hier vor der deutschen Öffentlichkeit groß an die Wand gemalte Dilemma ist leicht zu lösen: es existiert nämlich nicht. Dem ungenannten Interpreten ist etwas zugestoßen, was zuweilen Doktoranden zustößt: er muß seinen Text höchst flüchtig gelesen haben. Der Artikel, auf den er sich beruft, spricht von den übrigen Disziplinen, aber in einem ganz anderen Sinne. Er mahnt die Dozenten dieser Disziplinen (nicht den Liturgiker!), bei der Behandlung ihrer Gegenstände den Zusammenhang mit der Liturgie aufleuchten zu lassen.

### *Liturgiewissenschaft und Rubrizistik*

Eine erste Frage zur Einordnung dieses neuen Hauptfachs in den Reigen der theologischen Disziplinen: Wird es die einst monopolisierte Beziehung zum Kirchenrecht nun ganz verleugnen? Sieht es noch die Notwendigkeit, im Rahmen gottesdienstlicher Ausbildung, wenigstens insofern sie zukünftigen Liturgen zuteil wird, auch die Regeln liturgischen Verhaltens weiterzugeben? Es wäre verhängnisvoll, wenn es sie nicht mehr sähe. So sehr man die im Zug der nachkonziliaren Liturgiereform neugeschenkten Möglichkeiten zur Spontaneität begrüßen wird, so verlangt doch der Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes nach gemeinsamen, von der kirchlichen Autorität geregelten Vorgegebenheiten, die unter anderem die wichtige Funktion erfüllen, den Laien vor klerikalistischer Eigenwilligkeit, vor allem vor zeitgebundenen Theologumena in der Textwelt des Gottesdienstes zu schützen. Allerdings zeigt der Ort, den unser Artikel 16 diesem rechtlichen Gesichtspunkt einräumt, der fünfte und letzte hinter dem theologischen, historischen, geistlichen und seelsorglichen, den Stellenwert an, der in Zukunft dem rubrizistischen Element der gottesdienstlichen Ausbildung zukommen soll: es darf nicht fehlen, aber es ist von untergeordneter Bedeutung. Es wäre auch im nachkonziliaren Zeitalter peinlich, wenn ein ausgebildeter Liturge etwa auf die Frage nach den Möglichkeiten von Brautamt und Sterbeamt am Sonntag sich als völlig uninformiert bekennen müßte.

### *Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte*

Es war die erste Folge der zwischen den beiden Weltkriegen langsam allenthalben einsetzenden Abkehr von der unerträglichen rubrizistischen Engführung der gottesdienstlichen Ausbildung, daß man die Liturgiewissenschaft in einer neuen Einseitigkeit als historische Wissenschaft zu betrachten begann<sup>4</sup>. Gewiß kann man die Frage, warum christlicher Gottesdienst so und nicht an-

---

<sup>4</sup> Noch der einschlägige Artikel im LThK 6 (1961) 1095 weist die Liturgik „der historischen Theologie, insbes. der Kirchengeschichte“ zu (A. Stuiber).

ders gefeiert wird (nicht die erste, aber eine wichtige Frage rechtverständener Liturgiewissenschaft), ohne Hilfe der Liturgiegeschichte nicht beantworten; aber eine ausschließlich oder überwiegend historische Behandlung wird dem Stellenwert des Gottesdienstes im Leben der Kirche nicht gerecht. Die Erwähnung des historischen Gesichtspunkts in Artikel 16 will lediglich besagen, daß man auch im Kontext der Praktischen Theologie, in dem die Liturgiewissenschaft m. E. ihren genuinen Ort hat, von ihr einen dienenden, nicht historische Erudition anstrebenden Einsatz liturgiegeschichtlicher Erkenntnisse<sup>5</sup> erwarten muß.

### *Liturgiewissenschaft und Praktische Theologie*

Wenn Praktische Theologie die Wissenschaft von den Lebensvollzügen einer sich hier und heute und in die Zukunft hinein erbauenden Kirche ist, dann muß sie die eigentliche Heimat einer Wissenschaft vom gottesdienstlichen Leben der Kirche sein. Nicht umsonst gehört der seelsorgliche Gesichtspunkt zu den im Artikel 16 aufgezählten. Er wird sich nicht nur bei der Ausweisung im Vorlesungsverzeichnis oder bei der Bildung von Fächergruppen, sondern vor allem im Darbietungsmodus auswirken müssen. Die durch Jahrhunderte grausam vernachlässigte Frage, wie die einzelnen gottesdienstlichen Akte nicht nur vorschriftsmäßig, sondern gemeinderechtlich gefeiert werden, gehört zu den unerläßlichen Kernfragen gottesdienstlicher Ausbildung<sup>6</sup>.

### *Liturgiewissenschaft und Humanwissenschaften*

Eine andere Frage, die erst nach dem Konzil mit wachsender Deutlichkeit ins Bewußtsein getreten ist, ist die, ob die Liturgiewissenschaft sich nicht über die Grenze hinaus ausdehnen muß, jenseits derer die Humanwissenschaften, vor allem Psychologie und Soziologie, das menschliche Einzel- und Gemeinschaftsverhalten studieren. Solange von Stundenzahlen und ihrer notwendigen Beschränkung noch nicht die Rede ist, rein von der Sache her, wird man diese Frage bejahen müssen. Eine Zeit, in der auch gottesdienstliches Verhalten in die Krise gerät, wird nach diesen menschlichen Wurzeln fragen müssen.

---

<sup>5</sup> Vgl. meinen Beitrag zur Festschrift für Kardinal Lercaro: *Tamquam machina quaedam: Ein Wort Augustins (Ep 55, 39) zum Ethos der Liturgiewissenschaft: Miscellanea liturgica II* (Bologna 1967) 85—93.

<sup>6</sup> Ob man allerdings bei der Frage nach einem Ausbau der Einbeziehung der mit Sakramentenpastoral und Sakramentenmoral bezeichneten Fragenkreise gemäß dem Vorschlag Meyers (vgl. den Punkt 3 seiner Folgerungen: 335) den Vorzug vor einer Anreicherung durch Sakramententheologie geben soll, scheint mir zweifelhaft, vor allem, weil die methodische Trennbarkeit hier doch wesentlich größer ist als bei der Sakramententheologie.



Noch das Konzil hat gewissen Gottesdiensten, selbst wenn sie von einem Amts-Inhaber (Priester oder Diakon) geleitet werden und durch bischöfliche Autorität bis in die Textwelt hinein geregelt sind, den Namen „Liturgie“ nicht zugestanden. Wenn es sich um Gottesdienste handelt, die nicht von den offiziellen römischen Liturgiebüchern geregelt werden, spricht man immer noch von *pia exercitia*; wo es allerdings um Gottesdienste bischöflichen Rechtes geht, gewährt ihnen das Konzil wenigstens den Ehrennamen *sacra particularium Ecclesiarum exercitia*<sup>7</sup>. Entscheidend für diese eigenartige Zurückhaltung ist das Fehlen des übergreifenden Begriffes „Gottesdienst“ im Lateinischen und in den romanischen Sprachen. Wieder einmal zeigt sich das sprachpsychologische Gesetz, daß Ausfälle im Bereich der Bewältigung durch die Sprache Ausfälle im Denken zugleich verraten und verstärken. Wer etwa Vesper und Andacht unter den übergreifenden Begriff „Gottesdienst“ zu subsumieren vermag, dem braucht man nicht lange klarzumachen, daß der Liturgiker nicht an der Grenze zwischen Liturgie im Sinne der Liturgie-Konstitution<sup>8</sup> und *pia exercitia* haltmachen kann. Ein Seelsorger, aber auch ein Laien-Religionslehrer, der aus seiner Ausbildung keine klaren Konzepte über Sinn und Ursprung etwa von Rosenkranz und Kreuzweg mitbrächte, müßte auf dem Sektor Gottesdienst als unzureichend ausgebildet bezeichnet werden<sup>9</sup>.

### Liturgiewissenschaft und Spiritualität

Unter den Gesichtspunkten für die Behandlung der Liturgiewissenschaft, die der Artikel 16 der Liturgie-Konstitution aufzählt, steht auch der „geistliche“. Tatsächlich müßte es „erkältend“ wirken, wenn bei der Einführung in so eminent existentielle Vorgänge, wie es die gottesdienstlichen sind, aus falsch verstandener Wissenschaftlichkeit ausgerechnet die geistliche Dimension außer Betracht bliebe, vielleicht mit dem Bemerken, hier liege die Domäne des Spirituals, nicht des Professors. Gewiß wird der Professor im Gegensatz zum Spiritual in nicht-homiletischer Weise zur Erschließung der geistlichen Dimension beitragen, aber er kann bei uns um so weniger von dieser Aufgabe dispensiert werden, als die gerade heute dringend notwendigen Lehrstühle für Fragen christlicher Spiritualität im deutschen Sprachgebiet im Gegensatz zu den romanischen Ländern<sup>10</sup> nicht existieren: offenbar eine Folge der in der deut-

<sup>7</sup> Liturgie-Konstitution Art. 13; vgl. in der Lengelingschen Ausgabe Text und Kommentar, 36 f.

<sup>8</sup> Von diesem Liturgie-Verständnis der Konstitution her erklärt sich, daß wir uns einzig für diesen Gesichtspunkt nicht auf Art. 16 berufen können.

<sup>9</sup> Im gleichen Sinne Meyer 328.

<sup>10</sup> In Rom z. B. gibt es seit 1917 Lehrstühle, seit dem 2. Weltkrieg drei akademische Institute für Spiritualität.

schen Universitäts-Theologie immer besonders mächtig gewesen „akademisch neutralen Grundkonzeption der Wissenschaft“, die Karl Rahner unlängst in seinem Geburtstags-Interview mit der Herder-Korrespondenz beklagt hat<sup>11</sup>. Intensive Vertrautheit mit dem gesamten Fragenkreis „Frömmigkeit“ unter betontem Einschluß einer über die Grenzen katholischer und christlicher Frömmigkeit hinausgehenden Frömmigkeitsgeschichte im Sinne Henri Bremonds (1865—1933) und Giuseppe de Lucas (1898—1962) wird in Zukunft zu den unabdingbaren Forderungen an einen Liturgiewissenschaftler gehören müssen. Selbst wenn die leidige Stundenzahl-Problematik Sonderstunden zum spirituellen Hintergrund des Gottesdienstes nicht zuläßt<sup>12</sup>, muß der Gesichtspunkt Spiritualität in der gottesdienstlichen Ausbildung (auch in der des Laientheologen) eine gewisse unaufdringliche Allgegenwart haben.

### *Liturgiewissenschaft und Sakramentendogmatik*

Alle bisher behandelten Abgrenzungs- beziehungsweise Ausweitungsfragen sind relativ harmlos im Blick auf die starre Grenze, durch die der Liturgiewissenschaftler wenigstens im theologischen Lehrbetrieb des deutschen Sprachgebietes die Provinz, in der er sich bewegen darf, vom „Mutterland“ hermetisch abgeriegelt sieht: die Grenze zwischen Liturgiewissenschaft und Sakramentendogmatik. Nicht umsonst stellt Artikel 16 der Liturgie-Konstitution den theologischen Gesichtspunkt an die Spitze der Rücksichten, unter denen die Liturgie im theologischen Ausbildungsgang betrachtet werden soll<sup>13</sup>. Vom Liturgiebegriff der Konstitution her (= Vollzug des Priesteramtes Christi) kann kein Zweifel sein, daß hier sakramententheologische Behandlung (wie sie etwa im theologischen Lehrbetrieb eines nordamerikanischen Priesterseminars ganz selbstverständlich dem Liturgiker zufällt) gemeint ist. Sie aber ist im deutschen theologischen Lehrbetrieb nicht möglich, da sie seit eh und je Domäne des Dogmatikers ist. Dieses Auseinanderreißen von „Mutterland“ und „Provinz“, von gottesdienstlichem Geschehen und gottesdienstlicher Text- und Formenwelt<sup>14</sup> muß den alten falschen Begriff Liturgie = Schale des Gottesdienstes, verhängnisvoll verewigen und kann nur zum Schaden der beiden Disziplinen sein. Die eine bekam und bekommt den Blick nicht genügend frei für den Blickwinkel

---

<sup>11</sup> Herder-Korrespondenz 28 (1974) 89.

<sup>12</sup> Noch weniger wird sie die Beschäftigung mit dem Beitrag zulassen, den die großen christlichen Komponisten zur Interpretation liturgischer Texte geliefert haben. Um so wichtiger wären hier Querverbindungen zur leider oft unterbewerteten kirchenmusikalischen Ausbildung.

<sup>13</sup> Liturgie-Konstitution, Art. 7 (Lengeling 18—28).

<sup>14</sup> Auch Meyer sieht hier ein Grundübel des derzeitigen Zustandes: 331—333.

*lex orandi lex credendi*<sup>15</sup>, den man nicht ungestraft vernachlässigen kann<sup>16</sup>; die andere wird den Ruf einer gewissen Uernsthaftigkeit nicht los, der durch das erst von den Humanisten eingeschleuste unglückliche Fremdwort „Liturgie“ nur verstärkt wird. Es scheint ein Gesetz der deutschen Sprache zu sein, daß die Bezeichnung durch ein als solches erkennbares Fremdwort die Aufmerksamkeit auf Fremdartiges im Außenwesen des bezeichneten Gegenstandes ablenkt; man braucht nur das Erbwort „Gottesdienst“ einzusetzen, und die Ablenkung auf das Außenwesen oder gar die fremdartigen Elemente des Außenwesens ist behoben. Wissenschaft vom christlichen Gottesdienst müßte zuerst fragen dürfen, was im Gottesdienst geschieht; erst in zweiter und dritter Linie fragt sie dann, warum es so und nicht anders, und wie es gemeindegerecht und „vorschrifts-gemäß“ geschieht.

Man wird billigerweise nicht erwarten können, daß auf Grund solcher Überlegungen die Dogmatiker ihren Sakramenten-Traktat an die Liturgiker abtreten werden (obwohl der Dogmatiker, dem dieser Artikel gewidmet ist, schon 1947 in bemerkenswerter Hellsichtigkeit sich zu solchem Abtreten bereit erklärt hat).

Es wäre schon einiges gewonnen, wenn die Dogmatiker sich bewußt wären, daß sie im einzigen nachkonziliar noch tragbaren Sinn des Wortes Liturgiewissenschaft betreiben, sobald sie den Bereich der Sakramentendogmatik betreten. Darüber hinaus kann es im Zeitalter kurrikularer Neuplanung der theologischen Ausbildung nur hilfreich sein, wenn die Konzepte über die Grenzverhältnisse zwischen den Disziplinen durch Überlegungen wie die hier gebotene neu zur Diskussion gestellt werden.

*Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier*

---

<sup>15</sup> Das auf Prosper von Aquitanien (*Indiculus de gratia* 8) zurückgehende Wort ist viel zitiert und wenig beachtet worden.

<sup>16</sup> Das instruktivste Beispiel ist vielleicht die Art, wie unbekümmert um die Aussagen der betenden Kirche die großen Scholastiker und ihre Nachfolger bis in unser Jahrhundert aus der Krankensalbung ein Sakrament der *praeparatio ad gloriam* gemacht haben.

**Eklogai.** Einführung in das neutestamentliche Griechisch mit einem Anhang ausgewählter Platon-Texte von L. Lenz, K. Roeske und H. Ruhbach. Mit exegetischen Erklärungen von O. Böcher, K. Haacker, E. Kamlaß und H. Seesemann. Teil 1 und 2. — Neukirchen — Vluyn: Neukirchener Verlag. 1973. 192 und 103 S. Kart.

Das vorliegende Lehrbuch will den Studenten stärker motivieren, er soll gleichsam funktional zu seinen griechischen Kenntnissen kommen und das bei fünf Wochenstunden in einem halben Jahr. In 24 Lektionen werden Sätze und kleinere Perikopen aus LXX, NT und frühchristlichem Schrifttum vorgelegt (S. 11–100), anschließend werden zu diesen Texten exegetische Erklärungen gegeben (S. 101–164). Die Übungen stehen jeweils hinter den Lektionen. Sie wollen Einsicht in grammatische Formen vermitteln, beobachten Stilfiguren und leiten Fremdwörter ab. Zuweilen sollen auch Fragen beantwortet werden, doch was soll man z. B. S. 65 auf die Frage antworten: „Warum hat das Perfekt kein Augment?“ Eine eigene Grammatik oder wenigstens Tabellen sind nicht beigefügt. Der Student ist hier auf ein weiteres Buch angewiesen. Im Inhaltsverzeichnis sind die §§ der beiden Bändchen von G. Steyer angeführt. Teil 2 bringt in ziemlich kleinen Drucktypen die Vokabeln zu den Lektionen, eine Tabelle der Stammformen, ein Register der Eigennamen und ein alphabetisches Wörterverzeichnis. Man hat den Eindruck, daß diesen „Eklogai“ das letzte „Qualitätsvolle“ noch fehlt. Als Fortschritt ist sicher die Verbindung mit einer exegetischen Propädeutik zu werten. Zweifelhaft bleibt, ob die Art der Übungen dem Niveau eines akademischen Sprachkurses entspricht und ob z. B. die Loslösung der Fremdwörter vom Vokabelverzeichnis mnemotechnisch richtig ist. Bei dem geringen Angebot an Einführungen ins Bibelgriechisch sollte man freilich über diese beiden Bändchen erfreut sein.

W. Dommershausen, Trier

**Fohrer, Georg:** Theologische Grundstrukturen des Alten Testamentes. (Theologische Bibliothek Töpelmann 24). — Berlin: Walter de Gruyter. 1972. X und 276 S. Brosch. 38,— DM.

Ausgehend von der Problematik eines rechten Verständnisses der atl. Überlieferung beschäftigt sich Kap. 1 mit verschiedenen Interpretationsweisen des AT, die wegen ihrer nicht unbestrittenen Voraussetzungen in Kap. 2 eine Behandlung des Problems AT und Offenbarung notwendig machen. Nachdem Kap. 3 sich der Vielfalt der atl. Daseinshaltungen zugewandt hat, wobei die Auseinandersetzung mit der Magie und mit der Weisheit sowie die prophetische Daseinshaltung von besonderer Bedeutung sind, fragt Kap. 4 nach der Einheit in der Vielfalt, d. h. nach dem Mittelpunkt der Theologie des AT, als dessen Hauptaspekte Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft herausgearbeitet werden. Auf dieser Grundlage stellt Kap. 5 die Wandlungskraft und Wandlungsfähigkeit des atl. Glaubens dar, die am Beispiel des archaischen Gutes und seiner Verwendung, am Verhältnis von Tradition und Interpretation sowie von Glaube und Gesellschaft dargelegt werden. Kap. 6 behandelt die Entfaltung von Merkmalen des atl. Glaubens, die für das Ganze des AT bezeichnend sind wie etwa die personale Struktur des Verhältnisses von Gott und Mensch, das Handeln Gottes an Völkern und Menschen, aber auch in der Natur und durch die Natur. Kap. 7 wendet die gewonnenen Erkenntnisse auf bedeutsame Themen an, aus denen modellhaft ausgewählt werden: der Sinn der Urgeschichte, der Staat und das politische Handeln, das soziale Leben, Mensch und Technik sowie die Zukunft des Menschen. Abschließend wird die eingangs aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von AT und NT neu aufgegriffen und im Sinn eines unmittelbaren und eigentümlichen Zusammenhangs zwischen den beiden Testamenten beantwortet. Von da aus ergeben sich sowohl die fortdauernde Geltung der theologischen Grundgedanken des AT als auch die neuerdings wieder diskutierte Möglichkeit des Entwurfs einer gesamtbiblischen Theologie.

Die Thesen des Verfassers, der in diesem Werk den Ertrag seiner langjährigen Forschung am AT in einer sehr ansprechenden Form zusammengefaßt hat, sind nicht ganz neu. Gleichwohl regen sie in ihrer Gesamtheit — selbst da, wo man kritische Fragen stellen muß — zu fruchtbarem Nachdenken an.

E. Haag, Trier



Hossfeld, Frank Lothar — Meyer, Ivo: Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten. — Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. Biblische Beiträge 9. 1973. 212 S. Brosch. 26,70 DM.

Diese exegetische Untersuchung steht in einer Reihe von Arbeiten zum gleichen Thema. Sie läßt Erzählungen aus den Geschichtsbüchern, Texte der klassischen Prophetie und nachexilische Berichte in gleicher Weise sprechen. Die übersetzten Texte sind abgedruckt und (in Petit) exegisiert, wobei literarkritische und redaktionsgeschichtliche Fragen in den Vordergrund treten. Die Resultate werden in Normaldruck gebracht und sind für sich genommen durchlaufend lesbar. Es ist nur schade, daß die Anmerkungen mit der Diskussion anderer Ansichten in den Anhang verbannt sind und dem Leser ein dauerndes Blättern und Suchen abverlangen. In ihrer Güte sind die einzelnen Abschnitte recht ungleich. Als wichtige Ergebnisse zeichnen sich ab: 1 Kön 22 betont durch erzählerische Mittel die Minderwertigkeit der Hofprophetie und die Überlegenheit Michas. Bei Jes fehlt ein ausgefalteter Konflikt zwischen ihm und konkurrierenden Berufskollegen. In Jer werden die Konturen der Auseinandersetzung am schärfsten: Den falschen Propheten werden moralische Minderwertigkeit und gesellschaftliche Korruption vorgeworfen. Da sie die Umkehrpredigt vernachlässigen und nur den „lieben“ Gott kennen, können sie nicht echte Jahweboten sein. Der Exilprophet Ezechiel hat persönlich nicht unter Falschpropheten gelitten, aber er hat sich „vom Schreibtisch aus“ mit ihnen beschäftigt und sie als Gefahr für Israel gebrandmarkt. Bemerkenswert sind die folgenden abschließenden Bemerkungen der Autoren: Atl. Erkennungshilfen sind: Pseudopropheten „bestärken die Übeltäter“, sind dem Brotgeber hörig und „treten nicht in die Bresche“, d. h. engagieren sich nicht für das Volk. Der echte Prophet ist der Prophet, dessen Wort sich durchgesetzt hat, d. h. kanonisch rezipiert wurde. Von seiner Umwelt wird er als Störfaktor empfunden. „Im Unterschied zu bloßen Querulanten und Kassandrafiguren, die nur eine ausweglose Situation beschwören, lebt prophetische Kritik am status quo von einer ‚Anti-Vision‘ der attackierten Wirklichkeit“ (S. 163).

W. Dommershausen, Trier

Keel, Othmar: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. — Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger-Verlag; Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1972. 368 S. 524 Zeichnungen im Textteil und 32 Fotos auf Tafeln. Leinen mit Schuber. 90,— DM.

Die vorliegende Arbeit stellt, wie K. in der Einleitung sagt, seines Wissens den ersten Versuch dar, die Vorstellungswelt eines biblischen Buches systematisch mit derjenigen der altorientalischen Ikonographie zu vergleichen. Im Gegensatz zu H. Greßmanns „Alt-orientalischen Bildern zum AT“ und J. B. Pritchards „Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament“, wo die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen den abgebildeten Bildern und dem AT dem Leser überlassen bleibt, will K. nicht nur Illustrationsmaterial bieten, sondern dieses auch Bild für Bild mit dem Text eines biblischen Buches, in diesem Fall den Psalmen, konfrontieren. Dabei soll über die Darbietung der Realien im Bild hinaus vor allem auf die grundlegenden Ordnungen und religiösen Aussagen eingegangen werden.

Das Material ist thematisch zusammengestellt. Nach einer instruktiven Einführung folgen die Kapitel über die Vorstellungen vom Weltganzen, die Mächte der Vernichtung, den Tempel — Ort der Gegenwart Jahwes und Bereich des Lebens, die Gottesvorstellungen, den König sowie den Menschen vor Gott. Den Abschluß bilden ein Nachwort, ein Verzeichnis der Abkürzungen, der Literatur, der technischen Angaben und Quellennachweise zu den Abbildungen sowie der behandelten Bibelstellen.

K. hat ein vorzügliches Werk geschaffen, dem die beiden Verlage eine angemessene Ausstattung mitgegeben haben. Man wünscht das Werk in die Hand aller, die an einem sachgemäßen Verständnis der Bibel interessiert sind.

E. Haag, Trier

Kertelge, Karl: Erinnerung an Jesus. Predigten — Material für Katechese (Prediger unserer Zeit). — Würzburg: Echter 1973. 107 S. Kart.

In diesem Buch soll beispielhaft gezeigt werden, wie durch Erinnerung an Jesus die Glaubensfragen unserer Zeit zu sehen sind und einer Lösung nähergebracht werden können.

Es handelt sich hier nicht um Predigten im geläufigen Sinne, sondern um katechetische Ansprachen und Darlegungen für die Gemeinde. Ein Großteil unserer Gemeinden emp-

findet ein stärkeres Bedürfnis nach sachgerechter Information. Daher sieht sich der Prediger heute zunehmend vor die Aufgabe gestellt, die für die Gemeinden so notwendige Vertiefung, Festigung und Ermunterung im Glauben mit einem guten Stück gezielter Glaubensinformation zu verbinden. Nicht nur dem Prediger, sondern auch jedem Christen, dem an einer neutestamentlich orientierten Glaubensinformation gelegen ist, soll hiermit ein wenig Hilfe und Anregung zu weiterem Nachdenken geboten werden.

Einzelne Beiträge dieses Bandes wurden bereits 1972 unter dem Titel „Wirken und Anspruch Jesu“ im Trierer Bistumsblatt Paulinus und in anderen Bistumsblättern veröffentlicht. Ihre positive Aufnahme veranlaßte den Verfasser, diese zu sammeln und durch weitere auf aktuelle Glaubensfragen bezogene Beiträge zu ergänzen.

**Konkordanz zum Hebräischen Sirach mit syrisch-hebräischem Index.**  
Im Auftrag des biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz. Hrsg. von D. Barthelemy und O. Rickenbacher. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. 432 und 77 S. Geb. 78,— DM.

Vom hebräischen Urtext des Sir liegen etwa zwei Drittel vor; sie stammen bekanntlich aus Fragmenten, die man in Kairo, Qumran und Masada entdeckt hat. Bisher mußte man sich bei allen Untersuchungen zu Sir mit den verschiedenen Textausgaben von Lévi, Smend, Segal und Yadin behelfen. Die hier vorliegende Konkordanz faßt das gesamte Material in einer gut durchdachten Weise zusammen: Auf das Lexikogramm folgt das Stichwort in kontextueller Form; eine Bestimmung dieser Form wird versucht, bei den Verben wenigstens eine von mehreren Möglichkeiten. Dann wird der hebr. Text der verschiedenen Stellen unvokalisiert abgedruckt. Anschließend liest man das (mehr oder weniger) entsprechende Wort in der syrischen kontextuellen Form; die absolute Form kann man im angehängten syr.-hebr. Index nachlesen (S. 1\*—78\*). Neben der Spalte mit der griechischen kontextuellen Form (nach Ziegler) werden noch die Verszahl und das hebr. Manuskript angegeben, dem der Text angehört. Die Sir-Konkordanz wird in Zukunft neben dem Mandelkern, Lisowsky und Kuhn ein unentbehrliches Arbeitsinstrument sein.

W. Dommershausen, Trier

**Kutsch, Ernst: Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament. (BZAW 131).** — Berlin: Walter de Gruyter, 1973. 230 S. Lw. 98,— DM.

Mit diesem Buch hat K. zum erstenmal wieder seit der Untersuchung von R. Kraetzschmar (Die Bundesvorstellung im Alten Testament, 1896) eine umfassende Arbeit über den hebräischen Begriff *berit* vorgelegt, die — das sei gleich gesagt — in ihren Ergebnissen stark von der herrschenden Auffassung über „Bund“ und „Bundestheologie“ abweicht.

In Kap. 1 untersucht K. die Bedeutung von *berit*, das in erster Linie nicht „Bund“, sondern „Verpflichtung“ bedeutet: die Selbstverpflichtung, die Fremdverpflichtung, die wechselseitige Verpflichtung, die ein Dritter einem Gegenüber zugunsten eines anderen auferlegt. Nachdem Kap. 2 die Etymologie von *berit* aufgewiesen hat — das Substantiv ist von dem Verb *brh* II = „sehen, bestimmen“ abzuleiten —, und Kap. 3 dem Ausdruck „eine *berit* schneiden“ = „eine Verpflichtung festsetzen“ nachgegangen ist, behandelt Kap. 4 den Begriff *berit* in vordeuteronomischer Zeit mit dem Ergebnis, daß die These, wonach Israel schon in der Frühzeit seiner Geschichte sein Verhältnis zu Jahwe als „Bund“ verstanden habe, weder terminologisch noch sachlich eine Grundlage hat. Kap. 5 beschäftigt sich mit dem von der späten Königszeit an vorherrschenden theologischen Gebrauch des Begriffs *berit*, der als Ausdruck für die Selbstverpflichtung Jahwes und die Fremdverpflichtung des Volkes die Bedeutung von Verheißung und Gesetz sowie Zuspruch und Anspruch bekommt. In Kap. 6, das sich mit dem Problem „Bund“ und Fest beschäftigt, wird im Gegensatz zu einer bestimmten Forschungsrichtung festgestellt, daß Israel sein Verhältnis zu Jahwe nicht als „Bund“ verstanden hat und daß es deshalb in Israel auch kein „Bundes“-Fest gegeben hat. Im Anschluß an Kap. 7, das die sprachliche Wiedergabe von *berit* mit „Bund“ durch einen Blick auf alte und neuere Bibelübersetzungen zu erklären sucht, meint K., daß *berit* heute sinngemäß nur mit „Bestimmung, Verpflichtung“ richtig übersetzt werden könne; das Wort „Bund“ als Begriff für das Gegenüber von Gott und Mensch sei aus unserem Wortschatz zu streichen.

Die Grundthesen dieser beachtlichen Untersuchung beruhen sicherlich auf zutreffenden Beobachtungen. Kritische Fragen melden sich jedoch im Hinblick auf die Schluß-

folgerungen an. Wenn nämlich der Begriff *berit* aus dem Rechtsbereich stammt und wenn er in profaner Verwendung das ganze AT hindurch die wechselseitige Verpflichtung im Sinn eines Vertrages meint, also einen „Bund“ im rechtlichen Sinn, muß dann nicht die Anwendung dieses Begriffs auf das im Offenbarungsvorgang begründete Gegenüber von Gott und Mensch grundsätzlich analog, und das heißt hier: unter Absehung von allem Unähnlichen doch auch wieder mit Berücksichtigung des Ähnlichen, verstanden werden? Wenn man weiter die Tatsache ins Auge faßt, daß nach atl. Auffassung Jahwe aus freiem Antrieb (Hos 14, 5) ein Gemeinschaftsverhältnis zu dem von ihm erwählten Gottesvolk hin eröffnet hat, genügt dann die Wiedergabe von *berit* mit „Verpflichtung“, um damit sowohl den Eröffnungsakt von seiten Gottes wie auch die von seiten der Menschen geforderte Glaubenshaltung — der Sinaibund ist keineswegs bloß „Gesetz“! — zu umschreiben? Auch wenn der Begriff *berit* nicht unbedingt der älteste und wichtigste Ausdruck zur Umschreibung des Gegenüber von Jahwe zu Israel gewesen ist, so stellt sich doch die Frage, ob nicht gerade die restaurativ ausgerichtete dt/dtr Theologie in ihrer Bevorzugung des Begriffs *berit* ein aus der Vorzeit verpflichtendes Erbe sieht und ob der Begriff *berit* hier nicht doch „Bund“ bedeutet, weil es dieser Theologie um das volle Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jahwe und Israel und nicht bloß um eine gesetzliche Verpflichtung geht. Jedenfalls muß die Wiedergabe von *berit* mit „Bund“ nicht allein auf einer fehlerhaften Übersetzung beruhen.

E. Haag, Trier

Léon-Dufour, Xavier (Hrsg.): Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur. Deutsch von G. Haefner und H. Schöndorf. — München: Kösel-Verlag. 1973. 266 S. Pb. 35,— DM

Jeder Exeget weiß um die unbestrittenen Verdienste und daher auch um die Unerlässlichkeit der historisch-kritischen Methode für seine Arbeit; er weiß aber auch um deren Grenzen. So ist es verständlich, daß man heute auch nach anderen Methoden Ausschau hält. Das vorliegende Buch, das die Akten des zweiten Kongresses der „Association catholique pour l'étude de la Bible“ von 1969 enthält, demonstriert an ausgewählten Texten (Gen 1 Apg 10–11 Röm 7) den möglichen Beitrag einer strukturalen, von Linguistik und Textforschung herkommenden Analyse und einer psychoanalytischen Interpretation. Es diskutiert die Möglichkeiten und Grenzen sowohl der neuen wie auch der bisher vertrauten Methoden im Rahmen einer hermeneutischen Reflexion, die sich auf eine philosophische Besinnung über die Sprache und eine Theologie des Wortes hin öffnet. Als Mitarbeiter fungieren: P. Ricoeur, P. Beauchamp, A. Vergote, R. Barthes, J. Courtès, L. Marin, H. Bouillard und E. Haulotte.

Der Rezensent muß gestehen, daß er nach der eingehenden Lektüre der auf weite Strecken langweiligen und — trotz der guten Übersetzung — höchst komplizierten Ausführungen nicht den geringsten Gewinn an theologischer Einsicht in die besprochenen Texte für sich hat buchen können. Im Gegenteil: der Verzicht auf eine theologisch orientierte Exegese zugunsten einer rein strukturalen Analyse (121), das Fehlen einer Integration der historisch-kritischen Methode in die vorgestellten neuen Arbeitsweisen, die Mißachtung von Geschichte und Geschichtlichkeit durch den Strukturalismus sowie die verwirrende und in der Erkenntnis der Sache keineswegs weiterführende Übernahme semiologischer Modelle aus dem Bereich der Linguistik erschweren geradezu eine theologische Erklärung des Textes und führen deshalb zu erheblichen Reserven gegenüber den Ausführungen dieses Buches.

E. Haag, Trier

Literatur und Religion des Frühjudentums. Hrsg. von J. Maier und J. Schreiner. — Würzburg: Echter-Verlag; Gütersloh: Verlagshaus G. Mohn. 1973. 470 S. Lw. 84,— DM.

Nachdem die beiden Einführungen in die Bibel „Wort und Botschaft des AT“ und „Gestalt und Anspruch des NT“ eine gute Aufnahme gefunden hatten, schien es angebracht, wie die Herausgeber im Vorwort schreiben, auch das Judentum zwischen den Testamenten in einer ähnlichen Form darzustellen. Da man jedoch nicht nur eine Lücke zwischen den beiden Einführungen füllen, sondern das Frühjudentum auch in seiner innerjüdischen Kontinuität und zugleich in seinem Eigengewicht zeichnen wollte, hat man die bekannten Sachverhalte in Übersichtsdarstellungen konzentriert, denen spezielle Darstellungen der für Eigenart und Wirkungsgeschichte bedeutsamen Themen zugeordnet erscheinen. In 23 Beiträgen versucht ein interkonfessionelles Autorenteam dieser Ziel-

setzung gerecht zu werden, wobei sich eine Aufteilung der Beiträge in 5 Teile ergab: I: Der religions- und literaturgeschichtliche Ort des Frühjudentums; II: Sprache und Gestalt der frühjüdischen Literatur; III: Religiöse Gruppierungen und Tendenzen im Mutterland; IV: Religiöse Gruppierungen und Tendenzen in der Diaspora; V: Religionsgeschichtliche Aspekte frühjüdischer Institutionen.

Allen, die sich um die Erforschung der biblischen Literatur und Glaubenswelt mühen, sei dieses Werk empfohlen.

E. Haag, Trier

Lohse, Eduard: Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1973, 355 S., Kart. 40,— DM.

Dieser Band vereinigt 23 exegetische Beiträge aus der Feder des bekannten Göttinger Neutestamentlers. Sie sind in einem Zeitraum von 20 Jahren entstanden und waren vorher — bis auf ein bisher unveröffentlichtes Referat — in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen. In Einzelheiten vermögen sie Buchpublikationen des Verfassers (wie etwa seine Kommentarwerke und „Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu“) zu ergänzen und zu vertiefen. In ihrer Gesamtheit geben sie Zeugnis von der Vielseitigkeit und Gelehrsamkeit ihres Autors, vornehmlich aber von dessen Anliegen, aus dem vielfältigen Chor der Schriften des Neuen Testaments die eine Stimme Gottes herauszuhören, wie der Buchtitel ebenso bekundet wie die programmatisch an den Anfang gesetzte theologische Meditation über das Wort Gottes.

G. Schmah, Aachen

Lurker, Manfred: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. — München: Kösel-Verlag. 1973. 435 S. Lw. 29,50 DM.

Das vorliegende Wörterbuch möchte in wissenschaftlich fundierter und dabei doch allgemein verständlicher Sprache einen Zugang zu der Bild- und Symbolwelt der Bibel eröffnen. Allen an Symbol und Mythos interessierten Bibellesern soll ein handliches, zuverlässig orientierendes und vor allem fragwürdige Interpretationen vermeidendes Nachschlagewerk geboten werden. Die Stichwortartikel sind jeweils in vier Abschnitte gegliedert: im ersten Abschnitt werden kurze Hinweise zum Phänomen und seinem bildlich-symbolischen Gebrauch in der biblischen Umwelt gegeben. Der zweite Abschnitt geht auf die Bild- und Symbolvorstellungen im AT ein, während der dritte Abschnitt sich denjenigen des NT zuwendet. Der letzte Abschnitt gibt kurze Hinweise zum Weiterwirken der biblischen Bilder und Symbole im Schrifttum der Kirchenväter, in Liturgie und christlicher Kunst. Den Stichwortartikeln ist eine Einführung in die Bild- und Symbolsprache der Bibel vorangestellt. Den Abschluß des Buches bildet ein Register der Bild- und Symbolbedeutungen, aus dem zu ersehen ist, durch welche Einzelmotive bestimmte Begriffe (wie Endzeit, Gericht, Heil) und Personen der Heilsgeschichte (Christus, Gott, Maria) symbolisiert werden können.

Lurker ist sich der Problematik des von ihm vorausgesetzten Symbolbegriffs bewußt. Für ihn zeigt sich die Symbolhaftigkeit der alt- und neutestamentlichen Texte „in all den Lebensbereichen, in denen Inneres durch Äußeres, das Ganze durch einen Teil, das Unwandelbare durch Vergängliches angedeutet werden soll. Das Symbol steht zu einer von sich selbst verschiedenen Wirklichkeit in einem Verhältnis der Repräsentation, wobei das Repräsentierte je nach Art der Symbolisierung in eine verschiedene Distanz zum Symbol tritt. Das Symbol ist damit kein Abbild, sondern fängt Essentielles ein und bringt es in einem höheren Sinn gleichnishaft zur Anschauung“ (13 f.). Der Exeget kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die bildhafte Sprache der Bibel hier in vielen Fällen als Symbol mißverstanden worden ist. Nicht die Erklärung des Bildes, sondern des mit dem Bild umschriebenen Sachverhaltes kann darum in Wahrheit dem Verständnis der Bibel dienen. Bei aller Anerkennung der mit viel Fleiß und Umsicht zusammengetragenen Erklärungen zu den einzelnen Stichworten, wird man doch manchen Ausführungen mit Skepsis begegnen.

E. Haag, Trier



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Beinert, Wolfgang: Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung. (Reihe: „theologisches seminar“.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 128 S. Kart.-lam. 14,80 DM.
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet u. hrsg. von F. W. Bautz. (6. Lieferung: Spalte 801—960. 7. Lieferung: Spalte 961—1120.) — Hamm/Westf.: Verlag Traugott Bautz. 1974. Brosch. 19,80 DM je Lieferung.
- Borchert, Ernst: Die Quaestiones speculativae et canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter. Textausgabe auf handschriftlicher Grundlage. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge 19.) — München—Paderborn—Wien: 1974. 45 S. Kart. 6,80 DM.
- Conzelmann, Hans: Theologie als Schriftauslegung. (Aufsätze zum Neuen Testament Bd. 65.) — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1974. 243 S. Geb. 27,— DM.
- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. v. J. Krautscheid u. H. Marré. Bd. 8. — Münster: Aschendorff. 1974. 138 S. Pb. 12,— DM.
- Grabner-Haider, Anton: Theorie der Theologie als Wissenschaft. — München: Kösel-Verlag. 1974. 231 S. Pb. 28,— DM.
- Graubard, Baruch: Wort, das euer Leben ist. Aus der Glaubenserfahrung Israels. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. — 1974. 200 S. Kart.-lam. 19,80 DM.
- Hüttenbügel, Johannes: Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit. — Graz—Wien—Köln: Verlag Styria. — 1974. 819 S. Kart. 49,— DM.
- Kümmel, Werner Georg: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien. (Theologische Bücherei 53.) — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1974. 233 S. Kart. 22,50 DM.
- Lapsanski, Duane V.: Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranzösischen Schrifttum. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge 22.) — München—Paderborn—Wien: Schöningh. — 1974. 279 S. Kart. 24,— DM.
- Leben in Gemeinschaft. (Wandlung in Treue. Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben Bd. 15.) — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag. 1974. 153 S. Kart. 14,20 DM.
- Notter, Viktor: Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen. (Stuttgarter Bibelstudien. Bd. 68.) Stuttgart: KBW-Verlag. 1974. 191 S. Kart.-lam. 14,80 DM.
- Piolanti, Antonio: Pio IX. e la Rinascita del Tomismo. (Biblioteca per la storia del Tomismo 3.) — Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. 1974. 113 S. Kart. o. Pr.
- San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero. Saggi. (Studi tomistici 1.) — Roma: Città Nuova Editrice. 1974. 436 S. o. Pr.
- Schaeffler, Richard: Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik. (Reihe „theologisches seminar“.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 112 S. Kart.-lam. 14,80 DM.
- Scheele, Paul-Werner: Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. — Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh u. Verlag Die Spur. — 1974. 283 S. Kart. 13,80 DM.
- Schilön, Arno/Kasper, Walter: Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (Reihe „theologisches seminar“.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 166 S. Kart.-lam. 18,— DM.
- Schupp, Franz: Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie. (Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 64.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 160 S. Kart.-lam. 22,— DM.
- Schüngel-Straumann, Helen: Der Dekalog — Gottes Gebote? (Stuttgarter Bibel-Studien Bd. 67.) — Stuttgart: KBW-Verlag. 1973. 128 S. Kart.-lam. 12,80 DM.
- Walter, Eugen: Eucharistie. Bleibende Wahrheit und heutige Fragen. (Buchreihe: „Theologie im Fernkurs“.) Hrsg. v. d. Domschule Würzburg. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 128 S. Kart.-lam. 16,— DM.
- Wunderli, Jürg: Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. (Ein Beitrag zur Diskussion.) — Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag. 1974. 186 S. Kart. 18,— DM.

# Neuerscheinungen '74

DIETRICH VON HILDEBRAND

## Idolkult und Gotteskult

472 Seiten, Leinen 38,— DM, kart. 24,— DM

Erscheint in der Reihe der GESAMMELTEN WERKE von Dietrich von Hildebrand als Band VII

### Idolkult und Gotteskult

Aus dem Inhalt:  
Das Wesen der Substitute / Die Substitute und andere sittliche Verbildungen / Übersicht über die wichtigsten Substitute / Naive und häretische Substitute / Außersittliche Werte / Der Hochmut und die außersittlichen Werte / Außersittliche Aspekte sittlicher Werte / Formale außersittliche Normen / Die Ehre / Unwert und relativer Wert der Substitute / Christliche Sittlichkeit / Liturgie und Bestimmung des Menschen / Zum Wesen der „Persönlichkeit“ / Wesenszüge der Liturgie und Grundhaltungen der Persönlichkeit / Die Unsterblichkeit der Seele / Die Enthronung der Wahrheit / Die Idee einer katholischen Universität / Die Bedeutung der Ehrfurcht in der Erziehung / Gibt es eine Eigengesetzlichkeit der Pädagogik / Die rechtliche und sittliche Sphäre in ihrem Eigenwert und in ihrem Zusammenhang.

Voraussichtlicher Erscheinungstermin: Juli 74

Bisher erschienene Bände der GESAMMELTEN WERKE Dietrich von Hildebrands:

Band II ETHIK

Band III DAS WESEN DER LIEBE

Band VIII SITUATIONSETHIK UND KLEINERE SCHRIFTEN

Band X UMGESTALTUNG IN CHRISTUS

FRIEDRICH SCHWENDIMANN

## Herz-Jesu-Verehrung heute?

ca. 168 Seiten, kart. (Snollin) 14,80 DM

### Herz-Jesu- Verehrung heute?

Es ging dem Verfasser in diesem Werk darum, die Herz-Jesu-Verehrung als ein Gnadengeschenk des Herrn gerade für unsere Zeit zu erweisen. Hierzu standen ihm die theologischen und historischen Fachkenntnisse in reichstem Maße zur Verfügung. Im Sinne dieser Zielsetzung behandelt das Buch zunächst die Herz-Jesu-Verehrung für unsere Zeit, dann die besondere Rolle der heiligen Margareta Maria Alacoque in diesem Zusammenhang, weiterhin das Symbol des Herzens, Voraussetzungen und Hemmungen, und schließlich in reichem Umfang das Thema zeitgemäße Herz-Jesu-Verehrung. Für jeden ernsten und tieferblickenden Christen ist dieses Werk von hoher Aktualität, für ihn persönlich wie auch für den Raum, in dem er wirkt.

Voraussichtlicher Erscheinungstermin: Juli 74

## Rehabilitierung der Philosophie

Festschrift für Balduin Schwarz zum 70. Geburtstag.

Herausgegeben von DIETRICH VON HILDEBRAND

ca. 248 Seiten, Leinen 38,— DM, Subskriptionspreis bis 30. 6. 74 32,— DM

### Rehabilitierung der Philosophie

Was könnte in einer Zeit eines immer mehr auf wirkliche Erkenntnis verzichtenden pragmatischen Subjektivismus im Grunde aktueller sein als eine Festgabe unter dem Leitmotiv REHABILITIERUNG DER PHILOSOPHIE für einen Philosophen, der den Weg zur Wahrheit nicht durch einen Immanentismus letztlich versperrt sieht, sondern im Dienste wirklicher Erkenntnis sich der reichen Fülle der Realität und ihrer Phänomene in zahlreichen Werken und Untersuchungen gewidmet hat. Der repräsentative Band zeigt die Beiträge den großen philosophischen Bereichen Metaphysik, Ästhetik, Erkenntnistheorie und Logik, Kritik, Ethik zugeordnet. Die Beiträge: DIETRICH VON HILDEBRAND, Das Wesen der Hierarchie; HANS-EDUARD HENGSTENBERG, Gegenwärtigkeit; HENRY DEKU, De Nihilo; Sigfried Johannes Hamburger, Das Phänomen der Patina; William A. Marra, A minimum epistemology; John F. Crosby, refutation of skepticism and general relativism; Alice von Hildebrand, near sightness of keen thinkers; Vincent Miceli, Heidegger and Bultmann, keepers of the cosmic cage; Josef Seifert, Friedrich Nietzsches Verzweiflung an der Wahrheit und sein Kampf gegen die Wahrheit; Mary Katharine Heyne, Wesen und Wirkung einiger in der Abtreibungsdiskussion verwendeter Schlagworte; STEPHEN T. SCHWARZ, spontaneous freedom; Frederick Teichert, the essence of virtue, as found in the writings of Dietrich von Hildebrand.

Voraussichtlicher Erscheinungstermin: August 74

**habbel verlag - 84 Regensburg 9**

HELMUT FOX

# **Ökumene – Hoffnung oder Illusion?**

Eine katholische Bilanz

166 S., 8°, kart. 19,80 DM

Die Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche (Juni 1973) hat im katholischen Lager Kritik und Enttäuschung hervorgerufen und in den Kirchen der Reformation scharfe Reaktionen. Resignation breitet sich aus. Lohnt sich das ökumenische Gespräch mit der katholischen Kirche noch? Fox geht keiner neuralgischen Frage aus dem Weg, analysiert die Haltung der „Amtskirche“ und beschreibt die ökumenischen Impulse und Aktivitäten der verschiedensten katholischen Gruppen und Institutionen. Fazit: Der Elan früherer Jahre ist sachbezogener Nüchternheit gewichen. Strittige Fragen müssen nach 400jähriger Spaltung erörtert und aufgearbeitet werden. Das jeweilige kirchliche Selbstverständnis ist zu respektieren. Inzwischen ist die Ökumene auch auf katholischer Seite trotz vieler retardierender Momente gewachsen. Zur Resignation besteht kein Anlaß.

**SPEE-VERLAG TRIER**

WILHELM NYSSSEN

## Das Credo des Bildes — Kinder malen den Glauben

Mit einem Beitrag von Rudolf Kaufhold

132 Seiten mit 24 Farbtafeln, 24,3×27 cm. Leinen, mit farbigem Schutzumschlag und Schubert. DM 34,80

Bilder offenbaren, aus welcher Tiefe Kinder leben, wenn die Erwachsenen durch anschauliches Erzählen, niemals durch Vorzeichnen, die Kinder zur Aussage ihrer Bilder erwecken.

In einem seltenen Reichtum von Form und Farbe zeigen die Farbtafeln Bilder vorschulpflichtiger Kinder. Sie entstanden in zwei Kindergärten des Schwarzwaldes und des Odenwaldes. Angeregt durch den bekannten Freiburger Kunstmaler Rudolf Kaufhold erzählt eine Kindergartenschwester das Heilsgeschehen nach den Worten des Alten und des Neuen Testaments, der Kirchenväter und Mystiker und nach der liturgischen Festfeier der Kirche sehr anschaulich, ohne Verniedlichung und ohne Verkürzung. Aus dem Erzählen der Schwester entstehen die Bilder der Kinder in großer Leuchtkraft und Ursprünglichkeit. Hier zeigt sich, daß in jedem Kind die Ursprache der Bilder mit all ihren Unsagbarkeiten neu entsteht.

Erwachsene und Kinder wirken beim Bild zusammen. Das Kind erhält vom Erwachsenen die Gabe des glaubhaften Wortes und beschenkt dann den Erwachsenen durch die Gabe des ursprünglich gläubigen Bildes. Erwachsene werden von diesen Bildern so stark angerührt sein, daß sie sich ihrer eigenen verschütteten und vielfach vergessenen Lebensgründe wieder bewußt werden.

Wilhelm Nyssen schildert die Entstehungsgeschichte und erläutert die Bilder. Rudolf Kaufhold begründet das Recht des Kindes auf die Entfaltung seiner schöpferischen Kräfte und sagt den Erwachsenen in Merksätzen, wie sie kreative Fähigkeiten im Kind wecken und fördern können.

**SPEE-VERLAG TRIER**



# Jahwebund und Kirche Christi

## Ein Beitrag zur urchristlichen Auseinandersetzung mit der jüdischen Vergangenheit

Das Verhältnis der Kirchen untereinander und zum Judentum ist belastet — nicht zuletzt durch das MtEv (Amtsfrage, Schuld der Juden u. a.).

Hubert Frankemölles Deutungsversuch zum gesamten Evangelium zeigt, daß der erste Evangelist eine literarisch-theologische Auseinandersetzung mit der jüdischen Vergangenheit des Christentums führt. Der Glaube an die Treue der Verheißungen Jahwes angesichts der Ablehnung Jesu durch das Bundesvolk Israel führt Mt zu der literarisch-theologischen Konsequenz, AT und Evangelium zu versöhnen, indem er Israel und Kirche trennt. Mt macht aus dem mk Evangelium einen bundestheologischen Geschichtsentwurf, wobei er entscheidende Denkmodelle des Deuteronomisten und Chronisten verarbeitet. Das Buch erfüllt ein Desiderat für interkonfessionelle Gespräche, vor allem für den christlich-jüdischen Dialog.

**Hubert Frankemölle:**

**Jahwebund und Kirche Christi**

Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus.

(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 10) X und 429 Seiten, Leinen 84,— DM, ISBN 3-402-03632-0.

Die zuletzt erschienenen Bände unserer Reihe Neutestamentliche Abhandlungen:

Anton Grabner-Haider: Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes. 1968, XXII und 160 Seiten, kart. 24,— DM. Leinen 28,— DM.

Rolf Baumann: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1—3,4. 1968, VI und 319 Seiten, kart. 44,— DM, Leinen 48,— DM.

Maria Horstmann: Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. 1973, 2., durchgesehene Auflage, VI und 150 Seiten, Leinen 28,— DM.

Elisabeth Schüssler-Fiorenza: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 76,— DM.

Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. 1972, VIII und 357 Seiten, Leinen 68,— DM.

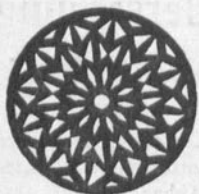
Karl Löning: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 42,— DM.

Bezug durch jede Buchhandlung.



# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

## Neuerscheinung!

Lawrence Elliot:

### Johannes XXIII.

Das Leben eines großen Papstes  
300 Seiten, geb. 29,50 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

## Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

## Neuerscheinung

WILHELM BARTZ

## Freikirchen in Deutschland

Geschichte — Lehre — Ordnung

180 Seiten, 8°, kartoniert DM 19,80

Eine absolut sachliche Darstellung  
von Geschichte, Lehre und Ordnung  
der Freikirchen, vom Autor in Zu-  
sammenarbeit mit den maßgebli-  
chen Sprechern der Freikirchen er-  
stellt.

SPEE-VERLAG TRIER

10. OKT. 1974

othaca Seminarii Clericallis

CS  
X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Arnold Stiglmair, Brixen

Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet (I)

Günther Schmah, Aachen

Die Antithesen der Bergpredigt. Inhalt und  
Eigenart ihrer Forderungen

Martin Rock, Mainz

Ökologie in sozialetischer Perspektive

Neue theologische Literatur

Bibelwissenschaft — Altes und Neues  
Testament

Heft 5  
September/Okttober 1974  
83. Jahrgang Pastor bonus  
Paulinus-Verlag Trier

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**  
Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

**Mit kirchlicher Druckerlaubnis.**

**Die Trierer Theologische Zeitschrift** erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 36,— DM, Einzelheft 7,— DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 28,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter:**

Dr. Arnold Stiglmaier, I-39058 Pens, Pfarrwidum  
Dr. Günther Schmahl, 51 Aachen, Schloßparkstraße 1  
Prof. Dr. Martin Rock, 65 Mainz, Saarstraße 21

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

**Die Weitergabe von Vervielfältigungen**, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.



# Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet (I)

Von Dr. Arnold Stiglmair, Brixen

Das Buch Kohelet hat schon seit langer Zeit die Auslegung vor äußerst schwere Probleme gestellt. Es geht dabei um die Frage nach der Abfassungszeit und dem Ort der Entstehung, nach der literarischen Struktur des Werkes und besonders nach seiner theologischen Aussage. Soll man das Buch Kohelet als eine skeptische Randbemerkung zur Überlieferung der Weisheit ansehen, oder enthält es das Hohelied der Gottesfurcht? Hat hier die Weisheit ihre letzte Berührung mit dem alten heilsgeschichtlichen Denken Israels verloren, oder wahrt der Verfasser dem Geist des Jahweglaubens unverbrüchliche Treue? Schon diese wenigen Fragen, die sich auf Deutungsversuche beziehen, vermitteln einen Eindruck von der Gegensätzlichkeit der Auffassungen, die den Stand der Auslegung des Buches Kohelet kennzeichnet. Einig ist man sich eigentlich nur in der Aussage, Kohelet sei der Weisheitsliteratur zuzuordnen; doch ist damit der offenbarungsgeschichtliche Ort Kohelets noch lange nicht bestimmt. Die orientalische Weisheit und damit auch die Weisheit Israels ist ein sehr vielschichtiges Phänomen.

„Jede Weisheit hat ihre Geschichte“, ist eine Erkenntnis, die erst in der jüngeren alttestamentlichen Forschung gewachsen ist. Man ist heute fast durchgehend bemüht, die alttestamentlichen Texte nicht objektivistisch, sondern an ihrem geschichtlichen Ort und in ihrer geschichtlichen Funktion zu lesen<sup>2</sup>. Für die Interpretation der Weisheitsliteratur steckt dieses Bemühen erst in den Anfängen. Wenn für solche Interpretation einer nationalen Weisheitsliteratur ihr Bezug zum Ganzen der altorientalischen Weisheit sicher auf keinen Fall vernachlässigt werden darf — in den letzten Jahren ist für die israelitische Weisheit in dieser Hinsicht einiges geschehen —, so muß doch unbedingt ebenso intensiv nach den einer bestimmten Weisheit innewohnenden Entwicklungsfaktoren gefragt werden. In diesem Zusammenhang ist auf die religiösen Bezüge zu verweisen, in die jede Weisheit des Alten Orients eingebettet ist. „Es ist heute allgemein anerkannt, daß die Weisheit trotz ihrer alltäglichen Ausrichtung nicht als profane Größe anzusprechen ist<sup>3</sup>.“ Weil nun der Jahweglaube in

<sup>1</sup> H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, BZAW 101 (1966) 198.

<sup>2</sup> Schmid, 197.

<sup>3</sup> Schmid, 24. Er legt dar, wie sich die religiösen Aussagen eng berühren mit den Aussagen der ägyptischen Schöpfungstheologie. „Der Gott der Weisheit entspricht dem Urheber. Weisheit und Urheberglaube treffen sich im unkultischen, aber dennoch religiösen Verständnis von Welt und Schöpfung“ (27).

seinen Ausformungen ein im Alten Orient einmaliges Phänomen darstellt, wird man vor allem bei Fragen an die israelitische Weisheit sehr darauf zu achten haben, welche Funktion der Jahweglaube für die Entwicklung der Weisheit gehabt hat. Es ist wohl zu vermuten, daß die spezifische Physiognomie der Geschichte der israelitischen Weisheit durch das jeweilige Verhältnis dieser Weisheit zum Jahweglauben bestimmt ist. Die vorliegende Untersuchung<sup>4</sup> möchte die Geschichte dieses Verhältnisses nutzbar machen für eine Interpretation des Buches Kohelet und für eine Bestimmung seines ideengeschichtlichen Ortes in der Weisheit Israels.

## I. Weisheit und Jahweglaube in der Geschichte

### A. Grundsätzliches über die Einstellung Israels zur Weisheit

Eine Untersuchung über das Verhältnis von Weisheit und Jahweglaube in der Geschichte des Gottesvolkes muß sich zuerst einmal Klarheit verschaffen über die grundsätzliche Einstellung Israels zur Weisheit, die ja eine gesamtorientalische Erscheinung gewesen ist und bei den einzelnen Völkern und Kulturen ihre spezifische Prägung erhalten hat. Verschiedene Faktoren sind dabei in Anschlag zu bringen, wie etwa das Welt- und Menschenverständnis, aber auch die Einstellung zu Zeit und Geschichte; als schlechthin ausschlaggebend dürfte jedoch das Verständnis Gottes und seiner Beziehung zur Welt des Menschen gewesen sein. Nicht ohne Grund hat deshalb G. v. Rad in seinem Werk über die Weisheit in Israel, bevor er auf die einzelnen Lehrgegenstände zu sprechen kommt, in einem grundlegenden Kapitel über die Freisetzung der Vernunft und ihre Probleme im Horizont des Jahweglaubens gehandelt<sup>5</sup>. Wie dachte Israel von der menschlichen Erkenntnisfähigkeit? Auf welche Phänomene war das Erkennen des Menschen gerichtet? Welchen Erfolg erstrebte man dabei? War das Gelingen der weisheitlichen Erkenntnis von bestimmten, vielleicht für den Jahweglauben charakteristischen Voraussetzungen abhängig, wie man wohl vermuten darf?

<sup>4</sup> Es handelt sich hierbei um einen Auszug aus einer größeren Arbeit, die im WS 1973/74 von der Theologischen Fakultät Trier als Doktordissertation angenommen worden ist.

<sup>5</sup> G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen — Vluyn 1970; H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*; H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchen — Vluyn 1968; Chr. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1—9*, Neukirchen — Vluyn 1966; W. Richter, *Recht und Ethos*, München 1966; U. Skladny, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, Göttingen 1962.

## 1. Das Erkenntnisprinzip der Weisheit in Israel

Fragt man nach der Vorbedingung allen Besitzes von Weisheit und Einsicht in Israel, so ist mit G. v. Rad zunächst auf jene Stellen zu verweisen<sup>6</sup>, in denen das Alte Testament deutlich sagt, daß Jahwe der Geber aller Weisheit sei (vgl. Ex 28, 3; 31, 3.6; 36, 1 f.; 1 Kön 3, 4 ff. 28; 5, 9 f.; Ps 51, 8; 119, 98; Ijob 35, 11; Spr 2, 6; Koh 2, 26; Dan 1, 17; 2, 21.23). Weil es sich bei diesen Texten um solche aus späterer Zeit handelt, legt sich die Vermutung nahe, daß die Überzeugung, Jahwe sei der alleinige Geber von Weisheit, nicht zu allen Zeiten Gemeingut Israels war. Für die Weisen dieser Zeit galt die Begabung des Menschen mit Weisheit als ein theologisch relevantes Phänomen: „Jedoch der Geist ist's im Menschen und der Hauch des Allmächtigen, der sie einsichtig macht“ (Ijob 32, 8). Sofort erinnert man sich an Gen 2, 7, wo der Jahwist mit der Aussage, daß Jahwe persönlich dem Menschen den Lebenshauch überträgt, deutlich machen will, daß Gott zu dem von ihm geformten Menschen ein persönliches Verhältnis hat, das für das Leben dieses Geschöpfes und seine Entwicklung entscheidend ist<sup>7</sup>. Dieselbe heilsgeschichtliche Erfahrung, die im Hintergrund der Aussage des Jahwisten steht, liegt auch Ijob 32, 8 zugrunde, hier übertragen auf den Erwerb von Einsicht und Weisheit. Daß der Mensch Einsicht und Weisheit hat, ist dieser personalen Beziehung Gottes zum Menschen zu verdanken, wie sie sich in der Heilsgeschichte realisiert und von dorthier auf die Auffassung von der Grundstruktur des Menschen übertragen hat. Im Hinblick auf den „anthropologischen Ansatz“ der Weisheit spricht also Israel anders als der übrige Alte Orient. Als Geschöpf Jahwes ist der Mensch einer zusätzlichen, die Erkenntnis des Menschen fördernden Einwirkung durch Gott fähig. Diese zusätzliche Einwirkung erfolgt im Raum der Geschichte und ist daher mit der Führung durch Jahwe in Verbindung zu bringen, was in den letzten Weisheitsbüchern des Alten Testaments in der Synthese von Weisheit und Offenbarungsgeschichte deutlich wird.

Liest man die Zeugnisse der älteren Weisheit Israels (z. B. Spr 10 bis 29) durch, dann ist dort von einer so anspruchsvollen theologischen Begründung der Erkenntnisse in besonderen Eingebungen weit und breit nichts zu finden<sup>8</sup>. Wie die Gegenstände, denen sich die Erkenntnis des Menschen zuwandte, weltlicher Natur waren, so hielt man auch das Nachdenken darüber für ein „weltliches Geschäft“, das man ordentlich und sachgerecht zu betreiben hatte (vgl. Spr 10, 13; 14, 6; 20, 5; 13, 20). Weisheit und ihr Erwerb erscheint als eine für jeden Menschen erreich-

<sup>6</sup> Vgl. v. Rad, Weisheit in Israel, 77.

<sup>7</sup> E. Haag, Der Mensch am Anfang, Trier 1970, 21.

<sup>8</sup> Vgl. G. v. Rad, Weisheit in Israel, 80 f.

bare Sache und nicht als etwas, das außerhalb der menschlichen Entscheidung steht und dem Menschen nur durch eine besondere Gunsterweisung Gottes zukommt. Mit der frühesten Geschichtsdarstellung Israels ist solcher Weisheit ein wesentlicher Zug gemeinsam: die Anerkennung einer relativen Eigengesetzlichkeit der immanenten Abläufe und einer relativen Eigenwertigkeit der Lebensgüter<sup>9</sup>. Zur Erkenntnis der „weltlichen“ Welt rang sich Israel aber nicht in einer Auflösung seines Glaubens durch, sondern fand sich gerade durch seinen Glauben in dieser Erkenntnis bestätigt. Unter „weltlicher“ Welt verstanden die Weisen nämlich keineswegs eine Welt, in der nur diese selbst und Gott nicht mehr erfahren werden kann. Daher ist dieser Geistigkeit auch nicht mit der Gegenüberstellung von Vernunft- und Glaubenserkenntnis beizukommen. „Für Israel gab es durchaus nur eine Erfahrungswelt, und diese wurde apperzipiert von einem Erkenntnisapparat, in dem sich Vernunft- und Glaubenserkenntnisse nicht voneinander schieden“<sup>10</sup>.

Damit ist aber nicht gesagt, daß Jahwe- und Welterfahrung schlechthin identisch wären, wenn sie auch für Israel zutiefst zusammenhingen, so daß die Erfahrungen von der Welt für Israel immer auch Gotteserfahrungen und die Erfahrungen von Gott ihm Welterfahrungen waren. Diese Dialektik verrät, daß in Israel ein spezifisches Wirklichkeitsverständnis vorlag, das mit der eigenartigen, dem Jahweglauben entsprechenden Einstellung des Menschen zur Welt zusammenhing.

Das Spezifikum israelitischen Erkenntnisstrebens offenbart sich, wenn man mit G. v. Rad<sup>11</sup> fünf Stellen beachtet, die sich als Variationen ein und desselben Themas ausweisen:

Die Furcht des Herrn ist Anfang von Erkenntnis,  
Weisheit und Zucht, Toren verachten sie (Spr 1, 7).

Anfang der Weisheit ist die Furcht Jahwes,  
und die Erkenntnis des Heiligen ist Einsicht (Spr 9, 10).

Die Furcht vor Jahwe ist Zucht zur Weisheit,  
und vor der Ehre die Demut (Spr 15, 33).

Anfang der Weisheit ist die Furcht Jahwes,  
eine gute Einsicht für alle, die es tun (Ps 111, 10).

Die Furcht des Herrn, das ist Weisheit,  
und das Meiden des Bösen ist Einsicht (Ijob 28, 28).

In diesen Sprüchen wird die Ortsbestimmung der Weisheit dadurch vollzogen, daß sie in ein enges Verhältnis zur Gottesfurcht gesetzt wird. Die Gottesfurcht wird aller Weisheit vorgeordnet als ihre Vorbedin-

<sup>9</sup> Vgl. G. v. Rad, 83.

<sup>10</sup> G. v. Rad, 86. Er verweist z. B. auf Spr 16, 7—12, wo sich Jahweerfahrungen und Welterfahrungen im Wechsel ablösen; vgl. a. a. O. 87.

<sup>11</sup> Vgl. G. v. Rad, 91 f.



gung<sup>12</sup>. Nur dadurch ist wahre Erkenntnis und Weisheit garantiert, daß sie sich vollzieht im Horizont eines grundsätzlichen Vertrauens auf Jahwe, eines Wissens um Jahwes Wirken. Damit hängt es auch zusammen, daß nach den besten Intentionen der Weisheit alle erkannten Ordnungen nie objektiviert und von Jahwe losgelöst, sondern immer nur als Objekt des Vertrauens angesehen wurden, weil ihre Stabilität und Vertrauenswürdigkeit von Jahwe her garantiert wurde. So wird verständlich, wie Israel die Dialektik von Welt- und Jahweerfahrung stehen lassen konnte, ohne sie in einem Monismus aufzulösen. Dieser Schwebezustand der Ordnungen, der im Ansatz der Erkenntnis des israelitischen Weisen begründet war, nötigte Israel im Vergleich zu den Weisen der anderen Völker, „sich auf eine viel intensivere Weise der Kategorie des Geheimnisses offenzuhalten“<sup>13</sup>.

## 2. Die „Ordnungen“ und das Verhalten des Menschen

Die weisheitliche Suche nach den Ordnungen im Geschehen um und mit dem Menschen war keine Bemühung mit rein theoretischer Absicht. Es ging um eine Orientierung des Menschen für sein konkretes Verhalten in den verschiedensten Lebenssituationen. Diese Orientierung geben die Weisen aber nicht primär in Form von Weisungen, ethischen Imperativen und Mahnungen; im Sprüchebuch überwiegen nämlich die Aussagesentenzen, die aber ihrerseits keine theoretischen Erörterungen über die Sittlichkeit und das Gute geben. G. v. Rad macht die wichtige Feststellung: „Unsere Fragestellung nach dem Guten, so wie es Israel verstand, stößt so lange ins Leere, solange wir die Antwort im Raum des Ideologischen und im Sinne einer Definition suchen. Israel ist dem Guten ganz anders begegnet: Das Gute wurde von ihm einfach als Macht erfahren, als etwas schlechthin Lebensbestimmendes, etwas täglich Erfahrenes und auch Wirksames, also als etwas Vorhandenes, über das so wenig zu diskutieren war wie über Licht und Finsternis“<sup>14</sup>. Israel be-

<sup>12</sup> Vgl. G. v. Rad, 93.

<sup>13</sup> G. v. Rad, 101. Die Gottesfurcht spielt nicht nur in der Weisheit als Erkenntnisprinzip eine wesentliche Rolle, sondern bildet auch das zentrale Thema der elohistischen Fragmente, wie H. W. Wolff, Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch, EvTh 29 (1969) 59–72 aufgezeigt hat. Im elohistischen „Werk“ liegt das Erbe der alten Propheten aus dem 9. Jahrhundert vor, die Frucht der Auseinandersetzung mit der Geisteswelt Kanaans und dessen Ordnungsdenken. Kanaan bot eine geschlossene Weltanschauung, die es zu durchbrechen galt. Daher legt der Elohist so starken Wert auf das Element der Gottesfurcht; damit gelingt es ihm nämlich, die Geschlossenheit dieses Ordnungsdenkens zu durchbrechen.

<sup>14</sup> G. v. Rad, Weisheit in Israel, 106.

wegte sich in der es umgebenden Wirklichkeit wie in einem Kräftefeld, dessen Komponenten ständig auf den Menschen eindringen und ihn fordern. Da erweist sich der als gut, der das Aufbauende vom Zerstörerischen zu unterscheiden weiß und sich der jeweils sichtbar werdenden Ordnung unterstellt. Wesentliche Grundkonstellationen in diesem Kräftefeld, z. B. die vorhandene soziale Ordnung, werden einfach bejaht und als gegeben vorausgesetzt. Die Lehrer interessiert, was in diesem vorgegebenen Raum geschieht und wie sich der Mensch darin bewegt bzw. bewegen soll.

Es bleibt die Frage, an welcher Norm sich die Lehrer in ihren Sentenzen orientiert haben. Um Genaueres darüber zu erfahren, untersucht G. v. Rad<sup>15</sup> die Begründungen der weisheitlichen Mahnworte. Er stellt fest, daß viele Mahnworte (vgl. Spr 22, 25.27; 23, 21; 24, 16; 25, 8.17; 27, 1.24) sich auf Begründungen stützen, die der Erfahrung entnommen sind, daß eine Nichtbeachtung der Mahnung einen Nachteil oder gar das Verderben des Betreffenden zur Folge haben kann. Demgegenüber gibt es Mahnworte, deren Begründung auf ein Verhalten Jahwes hinweist (vgl. Spr 22, 23; 23, 11; 24, 12.18.22; 25, 22). Allein die Tatsache, daß für das Verhalten des Menschen neben den innerweltlichen Ordnungen auch das Wirken Jahwes als normativ begründend genannt ist, gibt schon deutlich zu erkennen, daß nicht der autonome Mensch der Maßstab allen Verhaltens sein kann. Vollends deutlich wird die theonome Ausrichtung des Ethos Israels, wenn man die Aussagen über die Gottesfurcht, die auch außerhalb des Zusammenhanges mit der Erkenntnis im Sprüchebuch noch eine bedeutende Stelle einnimmt, beachtet (vgl. Spr 10, 27; 14, 2.26 f.; 15, 16; 19, 23; 22, 4; 23, 17 f.; 24, 21)<sup>16</sup>. Die Gottesfurcht erweist sich als die existenziale Grundform allen sittlichen Verhaltens: „In seiner Gradheit wandelt, wer jahwefürchtend ist, aber wer krumme Wege geht, verachtet ihn (Jahwe)“ (Spr 14, 2)<sup>17</sup>. Nun dann gelingt es dem Menschen, in dem Kräftefeld der Wirklichkeit seinen Weg richtig zu gehen, wenn er in der Jahwefurcht steht, d. h. wenn er sich von Jahwe in Frage stellen läßt.

Die Weisen brauchten also keine grundlegenden Normen und Leitsätze, weil sich dem aufmerksamen, erkennenden Menschen im Bewußtsein, daß die Wirklichkeit von Jahwe getragen ist, Ordnungen zeigten, die ihn in seinem Verhalten bestimmten, wenn das auch Sache eines

---

<sup>15</sup> G. v. Rad, a. a. O. 120 ff.

<sup>16</sup> Vgl. J. Becker, Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965, 261.

<sup>17</sup> Die Anordnung der Satzteile ist in der im Anschluß an Becker, 228 gemachten Übersetzung chiasmisch: Prädikat — Subjekt, Subjekt — Prädikat. Für die erste Vershälfte ist sich Becker seines Vorschlags sicher. Auch H. Ringgren, Sprüche ATD 16, 58 übersetzt so.

langen Erkenntnisweges war (vgl. Spr 12, 1; 10, 14; 12, 5)<sup>18</sup>. Dieses Getragensein aller Wirklichkeit von Jahwe ist nun für die Weisheit gleichzusetzen mit der Erfahrung einer wesenhaften Grenze allen weisheitlichen Bemühens.

### 3. Die Erfahrung der Grenze in der Weisheit

Die Rede von der Grenze weisheitlichen Mühens hat nicht den Charakter eines allgemeinen Glaubenssatzes, sondern sie ist die Rede von Erfahrungen, die zwar dem Bemühen des Weisen grundsätzlich entgegenstehen, aber doch nicht verdrängt werden dürfen, weil diese Grenze überall begegnen kann (vgl. Spr 16, 1.9; 19, 21; 20, 24). Spr 16, 1.9 zeigt, daß diese Unbekannte in dem Raum zwischen dem menschlichen Planen eines Vorhabens und der tatsächlichen Verwirklichung liegt. Dabei ist diese Unbekannte nicht etwa eine Funktion der Begrenzung des jeweiligen menschlichen Blickwinkels, sondern ein Faktor, um den der Mensch grundsätzlich nicht wissen kann: „Das Herz des Menschen ersinnt seinen Weg, aber Jahwe lenkt seinen Schritt“ (Spr 16, 9). Die Erfahrung dieser Grenze soll dem Mißverständnis wehren, als ob durch das Aufgebot menschlicher Weisheit und Mühe der Erfolg gesichert werden könnte. „Es gibt keine Weisheit und keine Einsicht und keinen Rat gegenüber Jahwe. Das Pferd wird gerüstet für den Tag der Schlacht, aber der Sieg steht bei Jahwe“ (Spr 2, 30 f.). Der wahre Weise hält sich also diesem unverrechenbaren Wirken Gottes offen und gewinnt dadurch einen gewissen Abstand zu seinem Geschäft. „Weise ist nur der, der sich nicht weise dünkt!“ (vgl. Spr 26, 12; 27, 1; 28, 11.26).

Wie in den Ausführungen über die Gottesfurcht als Erkenntnisprinzip der israelitischen Weisheit, so kommt auch in diesen Sentenzen über die Grenze der Weisheit noch deutlicher zum Vorschein, daß die Rede von der Gottesfurcht als der Voraussetzung aller Weisheit nicht das verhüllte Eingeständnis von menschlichen Denkschwierigkeiten ist oder eine Kapitulation vor der Wirklichkeit. Sie ist vielmehr der Ausdruck einer Weltanschauung, die nicht trennte zwischen einer rein profanen und einer religiösen Wirklichkeit, die aber ausgerechnet deshalb über die Standorte in der Wirklichkeit zu reden vermochte, weil sie diese von Jahwes Walten getragen wußte. So bedeutet die Rede von der Grenze

<sup>18</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2/3, Stuttgart — Göttingen <sup>5</sup>1964, 218—235 hat dargelegt, daß die Entwicklung des sittlichen Verhaltens sich nicht nur auf Grund der Erkenntnis von weisheitlichen Ordnungen vollzieht, sondern auf Grund der Glaubenserkenntnis Israels.

<sup>19</sup> G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 137.

nicht die Kollision zweier diametral entgegengesetzter Wirklichkeiten, sondern Israels Weise sahen sich erst innerhalb ihrer Gesamtanschauung von Welt und Mensch ermächtigt, von einer Grenze zu reden. Die Anerkennung der Grenze weisheitlichen Bemühens ist mithin nichts anderes als die Anerkennung der verschiedenen Standorte jeweils verschiedener Gegebenheiten. Die Rede von der Erfahrung der Grenze in der Weisheit ist also einmal eine Aussage über den Menschen selbst, der nicht absolut autonom ist, sondern im Sinne der Weisheit dann richtig steht, wenn er sich von Jahwe in Frage gestellt weiß. Sie ist ferner eine Aussage über die Weisheit des Menschen, die zwar ihre Kräfte daran setzen soll, um den Ordnungen auf die Spur zu kommen, die im Leben des Menschen wirksam werden, die aber nie vergessen darf, daß diese Ordnungen keine objektivierbaren Größen sind, sondern rückgebunden bleiben in das unverrechnbare Wirken Jahwes, der des Menschen Weg zeichnet unabhängig und auch gegen das Planen des menschlichen Herzens (vgl. Spr 16, 9; 20, 24). Die Rede von der Grenze der Weisheit ist schließlich eine Aussage über die schlechthinnige Inkongruenz von Jahwe- und Welterfahrungen außerhalb einer Weltsicht, die nicht als ganze im Horizont des gottesfürchtigen Menschen begründet ist.

## *B. Die Auseinandersetzung zwischen Weisheit und Jahweglaube*

Wie die bisherigen Ausführungen zeigten, konnten Weisheit und Jahweglaube durchaus eine Verbindung eingehen, wenn von der Weisheit einige Voraussetzungen beachtet wurden. War allein schon damit kein geringer Anlaß zur Auseinandersetzung gegeben, so steigerte sich der Konflikt, als im Laufe der Zeit der Jahweglaube kraft seiner prophetischen Ausrichtung zu einer immer stärker sich durchsetzenden theologischen Orientierung in Fragen des Welt- und Menschenverständnisses fand. Einige Etappen dieser Auseinandersetzung sollen im Folgenden kurz beleuchtet werden.

### *1. Das Werk des Jahwisten*

Zuerst soll vom Werk jener Schriftstellerpersönlichkeit die Rede sein, der wir wohl die erste schriftlich fixierte Zusammenschau der großen Themen der Heilsgeschichte verdanken: vom Werk des Jahwisten, als dessen spätestester Entstehungszeitpunkt höchstwahrscheinlich die Mitte des zehnten vorchristlichen Jahrhunderts anzunehmen ist<sup>20</sup>. Da-

<sup>20</sup> Vgl. L. Ruppert, *Der Jahwist — Kündler der Heilsgeschichte*, in: J. Schreiner, *Wort und Botschaft*, Würzburg 1967, 91. Vgl. zu dieser Frage auch die übrigen Einleitungswerke.



mit sind wir auf eine Zeit gewaltiger geistiger, kultureller und gesellschaftspolitischer Entwicklungen in Israel verwiesen, die ihrerseits den Jahweglauben zur Auseinandersetzung provozierten.

Bereits die Gliederung des jahwistischen Werkes in Urgeschichte (Gen 2—11), Vätergeschichte (Gen 12—50) und Volksgeschichte (Ex, Num, Dtn? und Ri?)<sup>21</sup>, weist auf die Absicht des Verfassers hin, die Geschichte des Gottesvolkes in Verbindung zu bringen mit der Weltgeschichte. Der Zusammenhang zwischen den beiden Größen ist für den Jahwisten ein theologischer. Was den Jahwisten in Gen 2—11 bewegt, ist „das Ineinander von Lebensmöglichkeit und Lebensminderung, das die Lage der Menschheit kennzeichnet, ... und dementsprechend ist die hier dargestellte Frühgeschichte der Menschheit als begründende Entstehungsgeschichte der elementaren Minderungen innerhalb der Lebensmöglichkeit, die dem Menschsein verliehen ist, gezeichnet“<sup>22</sup>. Im Versuch, sich der göttlichen Sinnbestimmung seines Daseins zu entziehen und in immer neuen Anläufen den Sinn seines Lebens selbst festzulegen, verstößt der Mensch gegen die von Jahwe gegebene Bestimmung seines Lebens und zieht sich so das wiederholte Einschreiten Gottes zu, das sich nur infolge der Treue Gottes zum Menschen nicht als Vernichtung zeigt, sondern als Minderung des menschlichen Daseins. Mit der Väter- und Volksgeschichte bringt der Jahwist die Rede auf den Einsatz Gottes zu einer Geschichte segnender Lebenssteigerung, „die Abraham und in ihm Israel und durch Israel, das als großes Volk im verheißenen Land lebt, der ganzen Menschheit zugute kommen soll“<sup>23</sup>. Das fünffache Wort vom Segen Jahwes in der Gottesrede an Abraham (Gen 12, 1—3) steht in offenkundigem Gegensatz zu dem Fluchwort am Ende der Paradiesgeschichte<sup>24</sup> und zu den sonstigen lebensmindernden Verfügungen Jahwes in Gen 2—11. Der Jahwist will mit seinem Werk die universale Bedeutung der in Israel geoffenbarten Königsherrschaft Jahwes für die ganze Menschheit und Schöpfung dartun.

Zu einer solchen theologischen Überlegung über die Stellung Israels und seiner Geschichte im Rahmen der Menschheitsgeschichte sah sich der Jahwist genötigt durch die infolge der Übernahme der absolutistisch-monarchischen Herrschaftsstruktur heraufbeschworenen Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit einem ganz anderen Ordnungs-

<sup>21</sup> Zum Umfang der jahwistischen Pentateuchquelle vgl. Ruppert, Synoptische Übersicht über die drei großen Erzählfäden des Hexateuch J, E und P, in: Schreiner, Wort und Botschaft, 382—388.

<sup>22</sup> O. H. Steck, Gen 12, 1—3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Probleme biblischer Theologie, Festschrift für G. v. Rad, München 1971, 525—554, 543.

<sup>23</sup> Steck, a. a. O. 549.

<sup>24</sup> Vgl. E. Haag, Der Mensch am Anfang, 161.

denken, das sich nicht ohne weiteres in den Jahweglauben integrieren ließ. Diese Auseinandersetzung hat im Werk des Jahwisten deutliche Spuren hinterlassen; die Erzählung von der Erschaffung des Menschen und dessen Versagen in Gen 2—3 bildet ein besonders bezeichnendes Beispiel dafür. Schon seit langem ist festgestellt worden, daß diese Darstellung weisheitliche Begriffe und Vorstellungen enthält. Man denke nur an Wendungen wie: *da'at tōb wārā'* (Gen 2,9.17), *jode'ē tōb wārā'* (Gen 3,5), *hā'ēs lehaskil* (Gen 3,6). Im Folgenden seien nur zwei Momente herausgegriffen: der „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ und die „Schlange“.

a) Der Baum der Erkenntnis: Weil keine echten Hinweise auf mythische Parallelen vorhanden sind, wird man in dieser Vorstellung mit dem größten Teil der Erklärer eine Konstruktion des Jahwisten zu sehen haben. Zur Erklärung der Bedeutung greift man am besten die Beziehung von Gen 2,9 und 2,16 auf. Das Verbot, von dem Baum zu essen, ist absolut, und zwar insofern es um die Wahl zwischen Leben und Tod geht (vgl. Am 5,4—6; Dtn 30,15—18; Spr 8,35 f.) im Sinne der Teilnahme an der dem Menschen von Jahwe zugedachten Daseinsfülle beziehungsweise des Ausschlusses davon. Die Absolutheit des Verbots, von dem Baum zu essen, und die Stellung des Baumes in der Mitte des Gartens zeigen an, daß all die Erklärungen nicht zutreffen, die eine Art Erkenntnis erwägen, die dem Menschen grundsätzlich zugänglich ist. Genau wie der Baum des Lebens ein Bild für die göttliche Lebensmitteilung ist, so bezeichnet der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse eine Erkenntnis, deren Subjekt nur Gott sein kann.

Der Begriff der *da'at* (Erkenntnis) Gottes findet sich bereits an der sehr alten Stelle Num 24,16. Er bezieht sich hier auf den Plan Gottes, der die Grundlage des von Bileam angekündigten Geschehens bildet. Nimmt man Stellen wie Jes 40,13 f. und Ps 139 hinzu, dann wird deutlich, welche theologische Frucht dieser Begriff im Laufe seiner Geschichte aufnehmen konnte: An den erwähnten Stellen kommt nämlich die schöpferische Kraft und Macht der Erkenntnis Gottes zum Ausdruck. Für den Jahwisten steht jedenfalls fest, daß ihm der Gedanke, Gott als Subjekt von Erkenntnis im Sinn einer schöpferischen Planung, nicht fremd war. Näher bestimmt wird die Art dieser Erkenntnis durch das Gegensatzpaar: Gut und Böse. Diese Bestimmung verweist uns auf Texte, die der Zeit ihrer Abfassung nach nicht weit von Gen 2 f. entfernt sein können: 1 Kön 3; 2 Sam 14,17.(20)<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Solche Beziehungen wurden schon mehrfach hervorgehoben; vgl. J. Blenkinsopp, *Theme and Motif in the Succession History* (2 Sam XI 2 ff.) and the Yahwist Corpus, VTS XV (1966) 44—57.

Wer 1 Kön 3 aufmerksam liest, dem wird nicht entgehen, „daß die Erzählung von der göttlichen Begabung Salomos für das Regierungsamt eigentlich so dasteht, als wollte sie die nicht stattgefundene charismatische Designierung durch Jahwe durch etwas Gleichwertiges ersetzen, da die Designierung immer noch als Grundelement des israelitischen Königtums empfunden wurde, was bei Salomo jedoch fehlte“<sup>26</sup>. Den Kern des Kapitels bildet die Traumoffenbarung in Gibeon (1 Kön 3, 4—15). Wie Noth<sup>27</sup> zeigt, weist der Abschnitt einen vordeuteronomischen Grundbestand auf, der dann vom Deuteronomisten überarbeitet wurde; er entstammt dem höfischen Milieu, das bereits den Einfluß ägyptischer Vorstellungen und Formen aufwies. Für die Datierung weit in die nachsalomonische Zeit hinabzugehen, liegt kein triftiger Grund vor<sup>28</sup>. In 1 Kön 3, 9 bittet Salomo auf das Angebot Gottes eingehend um ein „hörendes Herz“ (*leb šomē’a*) „um zu richten dein Volk, um zu verstehen den Unterschied zwischen Gut und Böse“ (*lehābîn bēn tōb lērā’*). „Richten“ (*šāpāt*) ist zwar nicht gerade ein Wechselbegriff für Herrschen, meint aber wahrscheinlich über die im engeren Sinne richterliche Tätigkeit hinaus das ganze Gebiet königlicher Entscheidungen<sup>29</sup>. Für die Tätigkeit des Herrschers ist es grundlegend, die Fähigkeit zu haben, „den Unterschied zu verstehen zwischen Gut und Böse“, eine Ausdrucksweise, die sich ganz im Rahmen des Weltordnungsdenkens bewegt, herkommend von weisheitlichen oder juristischen Zusammenhängen<sup>30</sup>. Dieselbe Wendung, allerdings mit dem Verbum *šāmā’* (hören), findet sich in 2 Sam 14, 17 und bezeichnet hier einen ähnlichen Sachverhalt wie in 1 Kön 3. David soll richten zwischen der Sippe und der Frau, die das richterliche Geschick Davids mit dem Ausdruck *šāmā’ hattōb wehārā’* umschreibt. Die Bedeutsamkeit dieses Prädikates wird noch erhöht durch den Vergleich „wie der Engel Gottes“. Die Frau beruft sich auf nichts anderes als die herrscherliche Weisheit Davids, denn 2 Sam 14, 20 umschreibt denselben Sachverhalt mit dem Terminus *hākām* (weise). Dem König wird also zugestanden, daß er nicht nur zwischen Gut und Böse unterscheiden kann, sondern daß er auch imstande ist, das gesamte Geschehen und Leben im Volke zu betrachten im Rahmen der Weltordnung, die hier unter dem Aspekt des für das Leben des Volkes Nützlichen oder Schädlichen (vgl. 2 Sam 19, 36; Dtn 1, 39; Spr 31, 12 wo das Begriffspaar in eben diesem Sinne verwendet wird) ins Auge gefaßt ist. Diese Weltordnung wird mit der Weisheit des Herrschers in Verbindung gebracht. „Ganz Israel hörte von dem Rechtsentscheid, den der König

<sup>26</sup> A. Soggin, Das Königtum in Israel, BZAW 104 (1967) 81.

<sup>27</sup> Vgl. M. Noth, Könige, BK IX 1, Neukirchen — Vluyn 1968, 44 f.

<sup>28</sup> Vgl. Noth, 45.

<sup>29</sup> Noth, 51.

<sup>30</sup> Vgl. H. H. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968, 85 f.

gegeben hat. Man fürchtete sich vor dem König, denn man sah, daß Gottes Weisheit in ihm war, um rechte Entscheide zu geben“ (1 Kön 3, 28). Die Weisheit des Herrschers ist also ein Reflex der göttlichen Weisheit, was auch in 1 Kön 3, 12 zum Ausdruck kommt, wenn von Jahwe gesagt ist, daß er dem König „ein weises (*ḥākām*) und verständiges (*nābôn*) Herz“ gibt. Es liegt auf der Hand, daß Israel sich in seinen Aussagen über den König an den Hofstil des altorientalischen Königtums angelehnt hat. In Ugarit zum Beispiel ist der König der irdische Garant jener kosmischen Ordnung, deren eigentlicher Träger El ist. Von ihm bekennt die kanaänäische Religion: „Dein Wort, El, ist weise, deine Weisheit dauert in Ewigkeit“<sup>31</sup>. H. H. Schmid hat nachgewiesen, daß das Ergebnis dieser Weisheit Els jene kosmische Ordnung ist, die sich in menschlicher Weisheit, in Recht und Natur, in Krieg und Kult konkretisiert. Der König hat die irdische Realisation dieser kosmischen Ordnung zu gewährleisten<sup>32</sup>.

Gegen den Widerstand jahwegläubiger Kreise (vgl. Ri 9, 1—22; 1 Sam 8 u. a.) wurde in Israel das Königtum errichtet. Vorbild dafür war natürlich das Königtum der umliegenden Völker. Daraus erklärt sich dann auch der Anspruch, mit dem der König in Israel aufgetreten ist: Der König hat Weisheit Gottes in seinem Herzen (1 Kön 3, 28). Durch diese Weisheit ist der König befähigt, das Geschehen — zunächst in seinem Volk — in den Rahmen der Weltordnung, die mit dem Gegensatzpaar *tôb wera'* angesprochen ist<sup>33</sup>, zu integrieren.

<sup>31</sup> Zitiert nach W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80 (1966) 7.

<sup>32</sup> Vgl. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung, 1—77; E. Haag, Der Mensch am Anfang, 125 f.

<sup>33</sup> Israel hat das Anmaßende eines solchen Herrschaftsanspruchs deutlich gespürt. Daher machte z. B. der Verfasser von 1 Kön 3 die Legitimität eines solchen Anspruchs bei Salomo abhängig vom „hörenden Herz“. Mag der Ausdruck vielleicht auch auf ägyptische Sprechweise zurückzuführen sein (so H. Brunner, Das hörende Herz, ThLZ 79 [1954] 697—700 und im Anschluß an ihn Noth, Könige, 51), so ist dennoch genau zuzusehen, von wem dieses hörende Herz angesprochen wird. Da kommt für Ägypten und Israel eine verschiedene Instanz in Frage. Im ersteren Fall dürfte wohl die innere Eingebung gemeint sein, hinter der die Ordnungsmacht der Maat steht (so Noth, Könige, 51). Wenn nun Salomos Herrscherweisheit als Erfüllung der Bitte um ein hörendes Herz von Seiten Jahwes hervorgehoben wird, dann ist die Aussage von 1 Kön 3, 12 so zu verstehen: Das Herz Salomos ist weise und verständig, insofern es für Jahwe geöffnet ist. Die Herrscherweisheit Salomos und damit auch sein Herrschaftsanspruch haben nur insofern Bestand, als sie dem Anruf Jahwes geöffnet bleiben. Eine späte Interpretation dieses Tatbestandes liegt vor im Königsgesetz Dtn 17, 14—20, nach dem das Torastudium erste Aufgabe des Königs ist.



Der Kontext für das Verständnis des Bildes vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ist also die Erfahrung des nach Art der alt-orientalischen Großkönige sich gebärdenden Königtums in Israel. Sein Anspruch kommt in der Herrscherweisheit des Königs zum Ausdruck; diese wird gezeichnet als die Fähigkeit, das gesamte Geschehen und Leben im Volke einzuordnen in den großen Rahmen der Weltordnung, und damit auch als die Fähigkeit, dieses Geschehen zu beherrschen. Solche Erfahrung mit dem Königtum hat der Jahwist hineingestellt in das grundsätzliche Verhältnis des Menschen zu Gott. In dem absoluten Verbot, von diesem Baum der Erkenntnis zu essen, wird betont, daß solche Erkenntnis, solche Herrscherweisheit und damit auch der damit verbundene Herrschaftsanspruch dem Menschen verwehrt, ja mit seinem innersten Wesen als Geschöpf Jahwes völlig unvereinbar ist. Diesen Anspruch stellen bedeutet für ihn „Tod“. Es geht also um die Herausstellung der Herrschaft Gottes, die auf seiner schöpferischen Planung beruht, auf seiner *da'at tób wera'*, auf der Souveränität über alle Gegensätze im unmittelbaren, vertrauten Umgang mit der Gesamtheit alles Geschaffenen<sup>34</sup>. Es gibt eine Weisheit, eine Erkenntnis, die nur Gott zugeordnet ist und jene Ordnung bestimmt, in der alles Geschaffene gegründet bleibt.

b) Die Schlange: Das Bild der Schlange darf — so betont E. Haag<sup>35</sup> — nicht isoliert gedeutet werden, sondern man muß es in Beziehung zum Bild vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sehen. Diese Beziehung liegt aber darin beschlossen, daß die Klugheit der Schlange eine gegensätzliche Alternative darstellt zum Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Das Eigenschaftswort *'arûm* ist ein bevorzugter Terminus der Weisheitsüberlieferung. Er findet sich in den älteren Spruchsammlungen (vgl. Spr 12, 16.23; 13, 16; 14, 8.15.18; 22, 3; 27, 12) und bezeichnet dort die Klugheit „als eine positive und erstrebenswerte Fähigkeit des Menschen, nämlich ein umsichtiges Vertrautsein mit den Dingen zum Zweck erfolgreicher Lebensgestaltung<sup>36</sup>“. Diese Klugheit kann aber auch den negativen Beigeschmack der Schläue und Gerissenheit haben (vgl. Ijob 5, 12; 15, 5). Dieselbe Doppeldeutigkeit zeigt sich beim Substantiv *'ormāh* und beim Verbum *'āram*. Nach E. Haag kennt man in der alttestamentlichen Überlieferung die Vorstellung, daß gottwidrige und die Verwirklichung der Gottesherrschaft behindernde Mächte als Schlangen gezeichnet sind. Es handelt sich dabei um geschöpfliche Mächte, die in ih-

<sup>34</sup> Vgl. M. Buber, Bilder von Gut und Böse, Ges. Werke Bd. 1, München 1962, 607—650 bes. 610—617.

<sup>35</sup> Vgl. E. Haag, Der Mensch am Anfang, 51—57.

<sup>36</sup> Haag, 54.

rer Selbstverabsolutierung zu Gottes Führung widerstrebenden Repräsentanten einer rein innerweltlich entworfenen Daseinsordnung werden. Ähnliche Gedanken finden sich nach E. Haag in der jahwistischen Darstellung von der Paradiesesschlange und ihrem Verhalten in Jahwes Schöpfung. Nach dieser Erzählung hat Jahwe bei der Offenbarung seines Königtums zu den Tieren kein persönliches Verhältnis, wie er es zum Menschen hat; die Tiere können deshalb dem Menschen für die Überwindung seines Alleinseins keine Hilfe sein. Die Schlange aber begegnet dem Menschen sozusagen auf seiner Ebene und gibt an, über Gott besser Bescheid zu wissen als jeder andere. In ihrer zweideutigen Klugheit — mit Bedacht hat der Verfasser das doppeldeutige Wort *‘arûm* verwendet — weist sie dem Menschen den für ihn scheinbar einzig möglichen Weg eines rein innerweltlichen Erfolgstrebens, entsprungen einer Klugheit, die im Widerspruch zur Erkenntnis von Gut und Böse steht. Die Weisheit der Schlange erweist sich mithin als eine gegensätzliche Alternative zur Weisheit Jahwes.

Dieser „Weisheit“ verfällt der Mensch, wenn er der großen Versuchung nicht standhält, seinen Gottesbegriff zu „verweltlichen“. Nicht umsonst wußte sich die wahre Weisheit des Menschen zu echter Erkenntnis nur dann befähigt, wenn sie diese suchte im Horizont der Jahwefurcht, die oben herausgestellt wurde. In der jahwistischen Paradieserzählung nennt die Schlange Gott nicht mehr Jahwe-Elohim, sondern nur mehr Elohim, eine Größe, die nach mythischem Verständnis innerweltlich und daher irgendwie für den Menschen verfügbar ist. Die Welt hat für den Menschen einen Reiz, sie zu beherrschen: „Und Jahwe-Elohim ließ aus dem Erdboden jegliche Art von Bäumen aufsprießen, lieblich zum Anschauen und köstlich zum Genuß“ (Gen 2, 9); „da sah die Frau, daß der Baum gut war zum Genuß, daß er eine Lust war für die Augen und daß der Baum erstrebenswert war, um Einsicht zu gewinnen...“ (Gen 3, 6). Dieser Reiz wird zur Herausforderung, der der Mensch um so weniger Widerstand leistet, je mehr Gott für ihn eine innerweltliche Größe wird. Und zu einer solchen wird er, je mehr der Mensch einem konsequent immanentistischen Erfolgsdenken verfällt. Das Mittel, das zum Erfolg verhelfen soll, ist „Weisheit“. Diese Weisheit verhilft dem Menschen zur „befreienden“ Erkenntnis, „daß es außer dem Menschen keinen Elohim gibt; der Mensch nimmt dann selber die Stelle Elohims ein“<sup>37</sup>. Solche Weisheit ist der unsinnige und widergöttliche Versuch, sich der alles verfügenden Schöpferweisheit Jahwes zu

---

<sup>37</sup> Haag, 56.

entziehen und seinen Weisungen widersprechend die Herrschaft über die Welt zu usurpieren<sup>38</sup>.

Im Blick auf die Erfahrung mit dem Königtum, dessen Aufrichtung in Israel eine Auseinandersetzung mit einem fremden Ordnungsdenken bedeutete, reflektierte der Jahwist über die dem Menschen von Jahwe zugedachte Bestimmung in Kategorien, die der Geistigkeit seiner Zeit entnommen sind. Die Bestimmung des Menschen wird gedeutet als Teilnahme an der Herrschaft Jahwes, die der Mensch im Bereich der Schöpfung zu repräsentieren hat (vgl. Gen 2, 15). Solche Repräsentation geschieht aber nur in Unterordnung unter die Herrschaft und Weisung Jahwes<sup>39</sup>; ihm allein kommt nämlich die absolute Herrscherweisheit zu, die Erkenntnis von Gut und Böse. Er allein umfaßt souverän das Sein auch in seiner tiefsten Widersprüchlichkeit, das heißt er allein konstituiert auf Grund seiner Schöpferweisheit die Weltordnung, in die alles Sein und Geschehen integriert ist. Sieht der Jahwist im Königtum eher ein Modell falscher, widergöttlicher Weisheit, die menschliche Weisheit und Klugheit zu den wahren Konstitutiva einer Weltordnung macht, so stellt er die einzig richtige Entscheidung angesichts des „Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse“ dar am Beispiel des gläubigen Abraham (Gen 12, 1–3). Im Glaubensgehorsam gewinnt Abraham eine „Weisheit“, die ihn zum Lehrer aller gottsuchenden Menschen macht (vgl. Gen 18, 17 ff.).

---

<sup>38</sup> Der Vorgang, daß der Mensch seine Maße vergißt auf Grund der Verdunkelung des Gottesbildes, läßt erneut an die Salomogeschichte in 1 Kön denken. Vgl. die Notiz in 1 Kön 11, 1–10: „Der König Salomo liebte viele ausländische Frauen . . . , von denen Jahwe den Israeliten geboten hatte: Ihr sollt nicht zu ihnen gehen und sie sollen nicht zu euch kommen; sonst wenden sie eure Herzen ihren Göttern zu . . . Als Salomo älter wurde, machten seine Frauen sein Herz fremden Göttern geneigt. Sein Herz war nicht mehr Jahwe, seinem Gott, so gänzlich hingegeben wie das Herz seines Vaters David . . . Jahwe geriet in Zorn über Salomo, weil er sein Herz von Jahwe, dem Gott Israels, abgewandt hatte, der ihm zweimal erschienen war.“ Nicht umsonst findet sich in diesen Versen sechsmal das Wort „Herz“, und zwar immer in der Bedeutung des Menschenherzens in seiner Beziehung zu Jahwe. Das ist eine deutliche Anspielung auf 1 Kön 3, wo das auf Jahwe hörende Herz zur Legitimation der Herrschaft Salomos gemacht wird. Bei der Verdunkelung des Gottesbegriffes, bei der Herabwürdigung Jahwes zu einem Elohimwesen unter anderen entwickelt sich das Königtum zu einem absolut sich gebärdenden Despotentum auf der Grundlage der altorientalischen Königsideologie.

<sup>39</sup> Dieser Bereich Jahwes ist für Israel der Zion, die Stätte seiner Offenbarung, das auserwählte Volk; vgl. E. Haag, Der Mensch am Anfang, 111–116.

## 2. Die Prophetie des Jesaja

Hatte es in Israel schon zur Zeit des Jahwisten der prophetischen Mahnung und Wegweisung bedurft, um dem inzwischen mächtig gewordenen Gottesvolk den Unterschied zwischen dem Weg Jahwes und dem der Menschen klarzumachen, so steigerte sich im Laufe der Zeit die Notwendigkeit dieser prophetischen Verkündigung, als Israel immer stärker in den Bannkreis der altorientalischen Großmächte geriet und sich deren Denken bis zur Aufgabe seines Glaubens an Jahwe anpaßte. Angesichts dieser Entwicklung verwundert es nicht, daß seit Amos (vgl. Am 8, 1—2) die Propheten offen von dem Ende Israels reden (vgl. Ez 7). Das Gottesvolk hatte nämlich nach ihrer Meinung einen Weg eingeschlagen, der auf keinen Fall die Billigung Jahwes fand und der deshalb nur in die Katastrophe führen konnte.

Die Botschaft vom Ende des Gottesvolkes warf jedoch für das heilsgeschichtliche Denken ganz entscheidende Fragen auf: War das Ende Israels auch gleichzeitig das Ende der Führung, die Jahwe seinem Volk bisher angedeihen ließ? War also auch Gott mit seiner Offenbarung am Ende? Oder war nicht das Erlebnis der vollendeten Ohnmacht Israels endlich eine Chance, über die stets größere Macht seines Gottes einmal richtig, das heißt im Hinblick auf die heilsgeschichtliche Planung Jahwes zu reflektieren? Ja, mußte nicht in einer solchen Krise des Gottesvolkes der Blick seiner Propheten sich vornehmlich der Planung Jahwes, seinem Heilsentschluß und seiner alles umfassenden Weisheit zuwenden, weil allein darin die letzte Antwort auf die bewegenden Fragen eines untergehenden Volkes beschlossen lagen? In der Tat tauchten all diese Fragen bei den Propheten auf. Derjenige aber, der unter ihnen am stärksten darüber nachgedacht und mit prophetischer Vollmacht eine Antwort mitgeteilt hat, ist Jesaja gewesen. Ihm kommt darum in der Auseinandersetzung zwischen Weisheit und Jahweglauben eine entscheidende Bedeutung zu<sup>40</sup>.

In Jes 28, 21—29, einem mit größter Wahrscheinlichkeit echten Jesajawort<sup>41</sup>, widerspricht der Prophet der gängigen Erwartung seines Volkes: Wenn Jahwe in die Geschichte eingreift, dann kann dies eigentlich

<sup>40</sup> Vgl. J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen, ThLZ 74 (1949) 75—80; ders., Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja ZAW 63 (1951) 16—33; H. Wildberger, Jesaja, BK X 1965 ff.; Hermisson, Weisheit und Geschichte in: Probleme biblischer Theologie, Festschrift für G. v. Rad, 149 ff.; J. W. Whedbee, Isaiah and Wisdom, Nashville 1971; J. Jensen, The Use of *tôrâ* by Isaiah. The Debate with the Wisdom Tradition, Washington 1973.

<sup>41</sup> Vgl. O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1964, 523 f.



immer nur zu Gunsten „seines“ Volkes sein. Bereits Amos mußte energisch gegen dieses Mißverständnis ankämpfen und denen sein Wehe entgegen schleudern, „die sich Jahwes Tag herbeiwünschen“ (vgl. Am 5, 18—20). So kündigt auch Jesaja an, daß Gott gegen sein eigenes Volk antreten wird, um sein befremdendes Werk auszuführen, das Gottes andersartige Planung und Weisheit offenbaren wird. Auch im Gericht Gottes über sein Volk erkennt der Prophet die Verwirklichung eines Planes, der allem Einzelgeschehen in der Geschichte zugrundeliegt. Damit Geschichte überhaupt Gegenstand der Erkenntnis werden kann, muß sie als Einheit gedacht werden<sup>42</sup>, wofür Jesaja die Begriffe *ja'as* und *'esäh*<sup>43</sup> verwendet. Die Überzeugung, daß Gott einem Plan gemäß durch die vordergründigen Geschichtsereignisse hindurch ein ganz bestimmtes Ziel verfolgt, bringt Jesaja in der Form eines weisheitlichen Gleichnisses zum Ausdruck. Im Grunde genommen liegen hier zwei Gleichnisse vor; das erste stellt „die sinnvolle Verknüpfung des göttlichen Handelns in Gericht und Gnade vor Augen“, während das zweite „die maßvolle und bis ins Kleinste berechnete Art des Vorgehens illustrieren“ will<sup>44</sup>. Für diese geschichtstheologische Kategorie vom Plan Jahwes, dem von fern her gebildeten Werk Jahwes (vgl. Jes 14, 24—27; 22, 11), verweist Hermisson zu Recht auf die Gesichtsdarstellung in der Josephs- und Thronfolgegeschichte: Indirekt setzt Jahwe in dem Hin und Her der menschlichen Geschehnisse ein Ziel durch, was sich für den Erzähler der Thronfolgegeschichte vom Ende des Geschichtszusammenhanges her herausstellte und von ihm in den Deuteworten (vgl. 2 Sam 12, 24; schon für David 1 Sam 16, 18) ausgesprochen wird. Der Erzähler der Josephsgeschichte läßt diese Tatsache von Joseph am Ende der Erzählung aussprechen: „Ihr gedachtet mir Böses zu tun, Gott hat es aber zum Guten gelenkt, um das zu tun, was heute geschieht, nämlich viel Volk am Leben zu erhalten“ (Gen 50, 20)<sup>45</sup>. Im Unterschied zu diesen Erzählungen sieht Jesaja Gott direkt am Werk. Jahwe verfolgt seinen Plan, indem er unmittelbar in der Geschichte wirkt, um den Menschen noch härter mit seiner Weisheit und seinem Plan zu konfrontieren.

Dem oberflächlichen, im Grunde ungläubigen Denken des Volkes entspricht die Weisheit seiner Weisen. Um diesen Mißstand zu beseitigen, wird Jahwe selber zur Tat schreiten, so kündigt der Prophet in Jes

<sup>42</sup> Vgl. H. G. Gadamer, *Geschichtsphilosophie, Geschichte*, RGG<sup>3</sup> Bd. II, 1488—1496, 1489.

<sup>43</sup> *ja'as* findet sich in 1, 26; 3, 3; 7, 5; 9, 5; 14, 24.26.27; 19, 11.12.17; 23, 8.9; 32, 7.8; *'esäh* in 5, 19; 8, 10; 11, 2; 14, 26; 16, 3; 19, 3.11.17; 28, 29; 29, 15; 30, 1.

<sup>44</sup> W. Eichrodt, *Der Herr der Geschichte, Jesaja 13—23/28—39*, Stuttgart 1967, 140.

<sup>45</sup> Vgl. Hermisson, *Weisheit und Geschichte*, 151 f.

29, 13—14 an. Nie wird der Mensch imstande sein, Gottes Plan zu vereiteln. Wenn aber Jahwe sein befremdliches Tun in die Wege leitet und mit seinem Gericht das Volk heimsucht, „wird die Weisheit seiner Weisen vergehen und die Klugheit seiner Klugen sich verstecken“ (Jes 29, 14). In 29, 15 f. wird deutlich, welcher Art diese Weisheit ist: Das Volk in seinen Repräsentanten, den Weisen (= den Ratgebern unter den Politikern), schmiedet eigene Pläne, die dem Plan Jahwes diametral entgegengesetzt sind. Die Grundverhältnisse sind vertauscht: Das Werk streitet wider den Meister, der Topf wider den Töpfer (Jes 29, 16). Hinter der „geheimen“ Politik steckt eine von Jahwe unabhängig sein wollende Politik, das heißt menschliche Weisheit verabsolutiert sich und stellt sich der Weisheit Jahwes und seinem Plan in den Weg. Doch „wehe denen, die in ihren eigenen Augen weise sind und sich selbst verständig dünken“ (Jes 5, 21). In diesem Zusammenhang sind auch die beiden Texte Jes 30, 1—3 und Jes 31, 1—3 zu beachten. Den historischen Hintergrund bildet die jüdische Regierungspolitik vor 701 v. Chr. Der neue Aufstieg der politischen Macht des Nilreiches veranlaßte in den syrischen Staaten die Erwartung, daß Ägypten dort gegen Assyrien eingreifen werde. Für Jesaja ist die Rechnung der Politiker schon im Ansatz falsch. Realpolitisch gesehen konnte der Plan der Weisen, mit Ägypten sich zu verbinden, auf bedeutende Faktoren sich stützen: die erstarkte politische Macht Ägyptens, sein beachtliches militärisches Potential. Das Fragliche dieser menschlich weisen Planung ist das grenzenlose Vertrauen auf geschaffene Machtmittel, in diesem Fall die Macht Pharaos. In Jes 31, 3 bringt der Prophet den Gedanken der Machtmittel auf die klassische Formel: Gott — Mensch beziehungsweise Geist — Fleisch. Göttliche und menschliche Weisheit unterscheiden sich durch die verschiedenen Mittel, mit denen sie ihr Ziel durchsetzen. Ganz vehement wirft Jesaja den Politikern und ihrer Weisheit vor, daß sie mit falschen Faktoren rechnen. Sie schauen auf Ägypten und dessen politische und militärische Macht, aber „auf den Heiligen Israels schauen sie nicht, und nach Jahwe fragen sie nicht“ (Jes 31, 1). Worauf diese Weisheit sich stützt, zählt nicht zu den geschichtemachenden Kräften, die da sind: Gott und Geist. Einer solchen Weisheit gegenüber wird sich Gottes Weisheit in ihrer Durchschlagskraft erweisen. Soll menschliche Weisheit ein Mittel erfolgreicher Lebensgestaltung sein, dann muß sie sich an diesem Geist Jahwes orientieren, der allein imstande ist, den Gang der Geschichte in neue Bahnen zu lenken. Doch Jesaja muß mit ansehen, wie in seiner Situation menschliche Weisheit als geschichtsprägende Macht sich absolut setzt und damit in Konkurrenz tritt zu jenem Faktor, der alle Zahlen aufhebt<sup>46</sup>. Jesaja zeigt in Jes 31, 1—3 einen neuen Akzent

<sup>46</sup> W. Eichrodt, *Der Herr der Geschichte*, 190.

der göttlichen Weisheit auf: Ihre Unverfügbarkeit birgt für den Menschen auch die Antwort auf die Zukunft, die somit prinzipiell aller rein menschlichen Verfügung entzogen ist. Für die Beurteilung einer sich selbst verabsolutierenden menschlichen Weisheit von seiten des Propheten ist Jes 10, 5—15 zu beachten, ein Text, den man zeitlich wohl am besten in die Regierungsjahre Sargons II. (722—705) einordnet, in denen er seine Herrschaft durch Niederwerfung aller Aufstandsbewegungen in Syrien/Palästina eben konsolidiert hatte<sup>47</sup>. Der König von Assur brüstet sich mit seinen Leistungen, die er alle eindeutig seiner eigenen Weisheit und Klugheit<sup>48</sup> zuschreibt. In den Versen 5 ff. und 15 enthüllt Jesaja schonungslos, wes Geistes Kind die Großmacht ist. Ihre schlimmsten Auswüchse zeigt eine bewußt als Alternative zu Jahwes Heilsplanung konzipierte Weisheit, wenn sie über die entsprechenden Machtmittel verfügt. Solche Weisheit hat dann direkt widergöttliches Gepräge: „Rühmt sich denn die Axt gegen den, der mit ihr haut, oder tut groß die Säge gegen den, der sie zieht?“

So kann Jesaja über eine degenerierte Weisheit urteilen, nachdem er die Weisheit Jahwes in ihrer eschatologisch bedeutsamen Zielrichtung erkannt und dargestellt hat. Im Anschluß an weisheitliches Denken hat er die Idee vom Geschichtsplan Jahwes konzipiert und konnte dadurch von seinem Glauben her die Geschichte als Einheit begreifen. Diesem Plan, dieser Weisheit Jahwes gegenüber sah Jesaja die Weisheit des Menschen. In der Gestalt, wie er sie vorfand, war sie aber nicht Antwort auf die Weisheit Gottes, sondern trat auf in Konkurrenz zu dieser. Das geschah nicht in direkter Negierung weder eines göttlichen Weltenplanes noch der Existenz Gottes, sondern in der Form, daß man in den betreffenden Kreisen mit Jahwe als einer konkreten Geschichtsmacht nicht mehr rechnete. Hermisson<sup>49</sup> hat darauf hingewiesen, daß weisheitliches Denken — von seinem ursprünglichen Kontext abgeschnitten — durchaus zu einer solchen Konsequenz führen konnte. Auf jeden Fall hat Jesaja die Idee des Geschichtsplanes Jahwes mit den alten Jahwe-traditionen eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in der Geschichte verbunden. Wenn man die Gestalt der Weisheit, der sich Jesaja gegenüberübersah, vor Augen hat, dann „ist es eine notwendige Gegenbewegung, wenn bei Jesaja sich die Verborgenheit göttlicher Geschichtslenkung und

<sup>47</sup> Vgl. H. Wildberger, Jesaja, 394.

<sup>48</sup> Sie gehörte ja im Alten Orient zu den allgemeinen Charismen des Königs, wie sie auch ein besonderes Kennzeichen des messianischen Königs sein wird (Jes 11, 2); vgl. Wildberger, a. a. O. 399.

<sup>49</sup> Vgl. Hermisson, Weisheit und Geschichte, 150 bzw. 153.

Geschichtsplanung verbindet mit Jahwes unmittelbarem Eingriff in die Geschichte, indem jetzt die alten Traditionen des Jahweglaubens in ihr Recht kommen und die Nähe des fernen Gottes in seinem Geschichtshandeln demonstrieren. Erst hier ist das theologische Moment weisheitlicher Geschichtsauffassung dem Jahweglauben voll integriert worden<sup>50</sup>. Von daher versteht es sich, wenn Jesaja das Werk Jahwes (*po'al* beziehungsweise *ma'asaeh*) so stark hervorhebt. Genau dieses übersehen die von ihm kritisierten Kreise: „Auf das Werk Jahwes schauen sie nicht, und das Tun seiner Hände beachten sie nicht“ (Jes 5, 12). Jahwe hat die Geschichte nicht nur in Gang gesetzt und dann sich selbst überlassen, er ist es, der diese Geschichte erst eigentlich wirkt; Jahwe vollbringt dieses sein Werk und führt es auf dem Zion zum Abschluß (Jes 10, 12). Gerade in einer Situation, in der man mit einem konkreten Eingreifen Gottes in der Geschichte noch rechnete, war es entscheidend, daß der Prophet nicht so sehr ein vergangenes Handeln Gottes ansprach, sondern ein Werk, das bevorsteht. G. v. Rad stellt nämlich für den Begriff des Werkes Gottes bei Jesaja fest: „Hier ist nicht heilsgeschichtlich Vergangenes gemeint, weder die gemeindegründenden Taten der Vorzeit im Einzelnen noch im Ganzen, sondern ein ganz neues Gottesgeschehen, das der Prophet in Gang kommen sieht und das alles Lebende in eine äußerste Krise führen wird . . . . Der Begriff ‚Werk Jahwes‘ ist hier also eschatologisch zu verstehen, denn dieses Werk ist zwar schon im Lauf, also schon gegenwärtig, aber es wird zu einer ungeheuren und ganz unerwarteten Jahweoffenbarung führen<sup>51</sup>.“

Angesichts dieser andrängenden Verwirklichung des Planes göttlicher Weisheit stellt Jesaja für seine Zeitgenossen die Frage nach dem menschlichen Verhalten, nach jener Weisheit des Menschen, die eine adäquate Antwort auf die Offenbarung göttlicher Weisheit ist. Eine programmatische Antwort auf diese Frage gab er in der Auseinandersetzung mit dem König Ahas (vgl. Jes 7, 1–17). Angesichts der Bedrohung der davidischen Dynastie durch Aram und Israel fordert Jesaja Ahas auf zum Vertrauen auf die Macht Jahwes: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“ *hae'aemin* ist hier absolut verwendet und will in dieser Verwendung ernst genommen werden<sup>52</sup>. Nach Wildberger greift das Verbum an der vorliegenden Stelle das in Jes 7, 4 Gesagte auf und meint: Vertrauen haben, alle Mutlosigkeit überwinden, Festigkeit zeigen<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Hermisson, 153 f.

<sup>51</sup> G. v. Rad, Das Werk Jahwes, in *Studia Biblica et Semitica*, Festschrift für Th. Vriezen, Wageningen 1966, 290–298, 293.

<sup>52</sup> Vgl. H. Wildberger, Jesaja, 284 f.

<sup>53</sup> Vgl. Wildberger, 285.



Eine solche Glaubensauffassung konnte nur wachsen auf dem Hintergrund der geschichtlichen Erfahrung Israels und auf Grund der dadurch in einem besonderen Maß entstehenden Bindung des Volkes an seinen Gott. Für Jesaja bedeutete „Glaube“ daher die einzig mögliche Entsprechung zu einer Weisheit, wie er sie als Ausdruck göttlicher Heilsplanung erkannt hatte. „Dadurch, daß bei Jesaja für alles Geschehen und Verstehen überhaupt nur Jahwe, sein Plan und Wille und die entsprechende Einstellung der Menschen in Frage kommt, ist die Ausschließlichkeit der Glaubensbeziehung nach ihrer extensiven Seite und die engste Verknüpfung von Glaube und Sein die intensive Form des Ausschließlichkeitsverhältnisses ihrer Vollendung entgegengeführt, die nach der Richtung der Vertiefung des Sprachgebrauchs nicht mehr zu überbieten ist<sup>54</sup>.“ In einem solchen Horizont mußte natürlich auch die rein natürliche Weisheitsbemühung eine Beurteilung erfahren, die den Optimismus ihrer Vertreter dämpfte. Nur war die Zeit für die explizite Behandlung dieses Themas noch nicht reif.

Die bisherigen Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Weisheit und Jahweglauben zusammenfassend, lassen sich drei Schwerpunkte herausstellen:

- a) Die Weisheit des Urbergottes wurde in Israel mit der alles verfügenden Schöpfer- und Offenbarerweisheit Jahwes identifiziert. Schöpfung und Geschichte griffen ineinander über.
- b) Der Bezug zur Geschichte jedoch, vor allem das Erlebnis von Gericht und Heil, ließ die Grenze der Weisheit in einem Maß sichtbar werden, wie es der Alte Orient bisher nicht gekannt hatte.
- c) Die Weisheit des Menschen wurde für Israel zum Glauben. Denn alle Phänomene seines Lebens wurden mittlerweile in das geheimnisvolle Geschichtswalten Jahwes einbezogen und waren so auch Objekt von Glaubensentscheidungen. Die Gottesfurcht gewann eine neue Bedeutung.

Schon hier läßt sich ahnen, daß die Entwicklung der Weisheitstradition in Israel nicht mehr von diesen Erfahrungen absehen konnte. Jeder Versuch, die Weisheit einseitig mit dem Schöpfungsplan Jahwes zu identifizieren, ohne gleichzeitig auch die Rätselhaftigkeit der Durchführung dieses Planes in der Geschichte zu betonen, mußte, so großartig er auch im Einzelfall sein mochte, den berechtigten Widerspruch des denkenden Gläubigen hervorrufen.

---

<sup>54</sup> A. Weiser, *pisteúo*, ThWNT VI, Stuttgart 1959, 182—197, 190.

*C. Versuch einer Synthese zwischen Weisheit und Jahweglaube:  
Die Selbstvorstellung der Weisheit in Spr 8*

Mußten die Propheten bei ihrer Kritik an einem kulturell hochstehenden Volk und dessen gebildeter Führungsschicht notgedrungen die Sprache der Weisheit sprechen, so bewegte sich der Inhalt ihrer Botschaft keineswegs im Horizont der Weisheitstradition. Doch das hinderte nicht, daß es auch während der Zeit der prophetischen Verkündigung eine bedeutende Weisheitstradition in Israel gegeben hat, wie kurze Hinweise in Spr 25, 1 und Jer 18, 18 nahelegen. Man darf vermuten, daß in dem halben Jahrtausend, das zwischen der Begründung des davidisch salomonischen Reiches und dem babylonischen Exil lag, die zur Zeit Salomos beginnende Weisheitstradition in Israel nicht nur weitergeführt und mit sachkundigem Verstand gepflegt, sondern auch im Hinblick auf die prophetische Verkündigung durch spezifisch israelitische Glaubenserkenntnisse bereichert wurde. G. v. Rad hat in seiner Untersuchung über die Weisheit darauf aufmerksam gemacht<sup>55</sup>, daß in den allgemein für jünger gehaltenen Lehrgedichten von Spr 1—9, in den Freundesreden des Ijobbuches und bei Jesus Sirach der Erkenntniswille auf einen Gegenstand gerichtet ist, der nicht ohne weiteres auch Untersuchungsobjekt der alten Weisheit war. Dort richtete sich die Erkenntnis des Menschen auf die ganze Breite des menschlichen Erfahrungsbereiches, während jetzt die Prüfung und Auswertung der Erfahrungen im Vordergrund steht, die an göttlichen Führungen, am göttlichen Segnen oder Strafen gemacht werden konnten. „Dem Verlust an Breite steht also eine Intensivierung der theologischen Reflexion gegenüber“<sup>56</sup>. Man bemühte sich also innerhalb der Weisheitstradition um eine Synthese von Jahweglaube und Weisheit, was am Beispiel von Spr 8 kurz erläutert werden soll.

Die Rede der Weisheit in Spr 8 ist deutlich erkennbar in drei Teile gegliedert<sup>57</sup>. In den Versen 1—21 redet die als Person gedachte Weisheit als Lehrerin und Erzieherin, die sich selbst empfiehlt. In den Versen 22—31 liegt eine hymnische Selbstprädikation der Weisheit über ihren vorweltlichen Ursprung vor, über ihre geheimnisvollen Anfänge. Im dritten Teil (V 32—36) setzt die Weisheit wieder ein mit einer Anrede und einer Aufforderung, zu hören und die Belehrung anzunehmen. Die-

---

<sup>55</sup> Vgl. G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 96 f.

<sup>56</sup> G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 97.

<sup>57</sup> Vgl. Chr. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1—9*, 77 ff. und G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 197 f.

ser Appell findet seinen Höhepunkt in einem Heilsruf, der durch einen ultimativen Entscheidungsruf begründet wird im Sinne, es gilt auf die Weisheit zu hören; nichts Geringeres nämlich als Tod oder Leben hängt davon ab.

Der Akzent der ganzen Rede liegt auf dem Anruf der Weisheit. Aber der Mittelteil (V 22—31) bestimmt die Ruferin genauer, daher muß zunächst diesen Versen Beachtung geschenkt werden. G. v. Rad weist darauf hin, daß die Rede von der urchzeitlichen Existenz einer als Person gedachten und selbstbewußt redenden Weisheit so seltsam ist, daß man schon lange außerisraelitischen Einfluß angenommen hat<sup>58</sup>. Kayatz hat in ihren Studien zu Spr 1—9 für die verwendeten Stilformen auf Parallelen in den Selbstvorstellungen ägyptischer Götter hingewiesen<sup>59</sup>. Mit Kayatz ist G. v. Rad der Überzeugung, daß die Vorstellung, wie der Gott Atum Maat „an seine Nase setzt“ und sie küßt und herzt, eine schlagende Parallele ist zu der als Liebling oder Hätschelkind vor Jahwe spielenden und ihn entzückenden Weisheit. Doch die Feststellung solcher Parallelen kann eigentlich nur zeigen, woher Israel das Bild nahm, um sein Anliegen zur Sprache zu bringen; über das Anliegen selber kann von daher allein nichts ausgemacht werden. Wer redet in Spr 8?

Zunächst handelt es sich bei dieser Weisheit um eine geschöpfliche Wirklichkeit<sup>60</sup>, um eine innerweltliche Größe: „Jahwe schuf mich als Anfang seiner Schöpfungstaten, vor seinen Werken in der Urzeit; in fernster Zeit bin ich gebildet worden, im Anfang vor dem Anbeginn der Erde“ (Spr 8, 22 f.). Trotzdem läßt sich aus der Betonung des Anfangs entnehmen, daß es sich nicht um ein Schöpfungswerk wie alle anderen handelt. Wenn die Bibel vom Anfang spricht, redet sie nicht über den ersten Punkt auf einer Strecke. „Wo die Bibel von Anfang und Ende redet, redet sie von Gott. Sie könnte nicht von Anfang und Ende reden, ohne zugleich von Gott zu reden. Sie könnte aber auch nicht von Gott reden, ohne von Anfang und Ende zu reden“<sup>61</sup>. Die Rede vom Anfang ist in der Bibel also qualitative und nicht quantitative Rede. In den Versen Spr 8, 26—29 wird die Weisheit mit dem Schöpfungswirken Jahwes in Verbindung gebracht, sie war dabei, als er allem seine Ordnung gab. Jene Urordnung, von der die Propheten als Erkenntnis und Plan Gottes sprachen, die hier nun mit dem Begriff *hokmāh* gefaßt wird, zieht sich als Grundstruktur durch die gesamte Schöpfung hindurch. Israel hat hier erstmals den Begriff einer Weltordnung formuliert, aber nicht —

<sup>58</sup> Vgl. G. v. Rad, Weisheit in Israel, 198 f.

<sup>59</sup> Chr. Kayatz, Studien zu Proverbien 1—9, 93 ff.

<sup>60</sup> Vgl. H. Ringgren, Word and Wisdom, Lund 1947, 100 ff.

<sup>61</sup> Cl. Westermann, Anfang und Ende in der Bibel, Stuttgart 1969, 8.

wie G. v. Rad mit Recht betont<sup>62</sup> — etwas völlig Neues geschaffen; denn das intensive Mühen der Weisen um die Erkenntnis von Einzelordnungen ist wohl nur möglich gewesen unter der Voraussetzung einer Gesamtordnung, wenn man auch nicht ausdrücklich darüber reflektierte.

Diese Urordnung ist aber nicht ein letztes abstraktes Substrat dessen, was Israel unter Welt verstand, denn sie wendet sich wie eine Person in direkter Anrede werbend und fordernd an den Menschen. „Verobjektiviert ist hier also nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern eine Eigenschaft der Welt, nämlich jenes geheimnisvolle Akzidens, kraft dessen sie sich ordnend dem Leben des Menschen zuwendet“<sup>63</sup>. Noch deutlicher wird in Spr 3, 19 das Wesen dieser Weisheit bestimmt: „Jahwe hat in Weisheit die Erde gegründet, in Einsicht machte er den Himmel fest. Durch seine Klugheit quillt aus Tiefen Wasser und lassen Wolken Tau herniederträufeln.“ Die Urordnung der Welt ist, wie sich hier zeigt, nichts anderes als der Reflex des dynamischen Weltenplanes Jahwes. Wer sich daher der Stimme der Weltordnung öffnet, öffnet sich Jahwe selber; wer dieser Stimme sein Ohr schenkt, ist folgerichtig im „Wohlgefallen Jahwes“ (Spr 8, 25). Um den Anruf der Urordnung an den Menschen ausdrücken zu können und um die Macht dieses Anrufes entsprechend hervorzukehren, haben die Lehrer zur Personifizierung der Weisheit gegriffen. Die Personifizierung hat also nur funktionale Bedeutung. Dieser Anruf ist (vgl. Spr 8, 1—4; 1, 20 f.) nicht nur einigen wenigen Eingeweihten zugänglich, sondern er ergeht öffentlich, für alle deutlich vernehmbar. Was die Weisheit lehrt, ist Klugheit, Einsicht (Spr 8, 5) und Wahrheit (Spr 8, 7). Sie will den Menschen abbringen vom Weg der Torheit (Spr 8, 5) und beschenkt den, der sich ihr zuwendet, mit Reichtum und Ehre, aber auch mit Rechtlichkeit (Spr 8, 18.21); ja, sie verheißt sogar Leben, göttliches Wohlgefallen und Geborgenheit (Spr 8, 35; 1, 33). Dieser Ordnungswille aus dem Bereich der Schöpfung bezieht sich aber nicht nur auf die private Lebensgestaltung des Menschen, sondern ebenso auf den Bereich des öffentlichen Lebens (Spr 8, 15 f.). Konsequenter wird das ganze ordnungsgemäße Verhalten des Menschen, alle Manifestationen von Ordnung auf diese Urordnung zurückgeführt.

Die „Weisheit“ als den Menschen ansprechende Urordnung in der Schöpfung kann sich auch verbergen (vgl. Spr 1, 20—33). Kayatz stellt zu dieser Bußpredigt der Weisheit fest, daß in ihr Elemente der weisheitlichen und der prophetischen Rede sich vermischt haben; entsprechende ägyptische Parallelen ließen sich bis jetzt keine finden<sup>64</sup> — was auch

<sup>62</sup> Vgl. G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 201.

<sup>63</sup> G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 204.

<sup>64</sup> Vgl. Chr. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1—9*, 133.



unmöglich ist, weil hier ein genuin prophetisches Erbe Israels nachwirkt. Die Weisheitsrede hat die Kennzeichen einer Schelt- und Mahnpredigt<sup>65</sup>. Für die einzelnen verwendeten Motive lassen sich sehr viele Parallelen aus der prophetischen Literatur anführen. Die Verse Spr 8, 24—31 für sich genommen sind eine Parallele zur prophetischen Redeform der Gerichtsankündigung mit vorausgehender begründender Anklage. Doch die Gerichtsankündigung büßt in diesem Rahmen die Unbedingtheit und Unwiderruflichkeit ein: Spr 1, 22 f. ist nämlich eine durch Verheißung verstärkte Mahnung; Spr 1, 32 f. ist ein abschließender indirekter Appell, sich doch der Weisheit zuzuwenden. Ferner finden sich inhaltliche Motive, die sonst im Alten Testament ausdrücklich Jahwe zugehören und der Weisheit an und für sich fremd sind; so zum Beispiel, wenn von der Weisheit gesagt wird: „So will auch ich bei eurem Unglück lachen, spotten, wenn euch der Schrecken überfällt“ (Spr 1, 26). Diese Aussage wird in Ps 2, 4; 37, 13; 59, 9 von Jahwe gemacht: „Du aber Jahwe lachst ihrer; du spottest aller Völker“ (Ps 59, 9). Ebenso gehört auch das Motiv des Rufens-nicht-Erhörens und des Suchens-sich-nicht-finden-Lassens ursprünglich Jahwe zu und nicht der Weisheit. „Dann rufen sie mich an, doch ich antworte nicht; sie suchen mich, doch sie werden mich nicht finden“ (Spr 1, 28). Schon vorexilische Propheten verwenden dieses Motiv (vgl. Mich 3, 4; Jes 1, 15; Jer 11, 11.14; Hos 5, 6.15; Am 8, 12). Das Motiv des Widerstandes gegen den Ruf der Weisheit in Spr 1, 24: „Weil ihr, als ich rief, euch geweigert habt, als ich die Hand ausstreckte, niemand dessen achtete“ hat nach Kayatz zwar Spuren in der ägyptischen Weisheitsliteratur, doch findet es sich im Alten Testament häufig (vgl. Jes 65, 12; 66, 4; Jer 7, 13.24 f.; 9, 13; 11, 8; 17, 23; 25, 7; 32, 33; 34, 17; 35, 14.17). Diese fingierte Person „Weisheit“ tritt also mit höchster Autorität auf. Sie redet von sich selber, wie Jahwe von sich spricht beziehungsweise durch den Propheten sprechen läßt: „Bekehrt ihr euch zu meiner Mahnung, seht, meinen Geist gieß ich dann auf euch, und meine Worte gebe ich kund“ (Spr 1, 23).

Diese Beziehungen zu prophetischen Redeformen und Motiven lassen erneut die Frage stellen nach der Bedeutung dieser den Menschen anrufenden Weisheit in Spr 1—9. Bis jetzt steht fest, daß es sich bei dieser Weisheit um eine Struktur der geschöpflichen Wirklichkeit handelt. Diese Struktur als Reflex des dynamischen Weltenplanes Jahwes spricht den Menschen an und ruft ihn zu einem Verhalten, das seiner Stellung innerhalb der Wirklichkeit entspricht. Dieser Anruf verschließt sich dem Menschen nur auf Grund von schuldhaftem Widerstand, sonst ist

<sup>65</sup> Vgl. dazu und auch zum Folgenden Kayatz, 120—129.

ihm diese Offenbarung grundsätzlich offen und vernehmbar<sup>66</sup>. Die Tatsache, daß diese Ordnung als Struktur der Wirklichkeit ein Reflex der Weisheit Jahwes ist, muß in Zusammenhang gebracht werden mit der Beobachtung, daß diese Urordnung den Menschen anspricht mit einer Autorität und Macht, wie es nur Jahwe zu tun pflegt. Nimmt man all diese verschiedenen Einzelmomente zusammen, dann läßt sich zum gesamten Phänomen Spr 1—9 folgende Vermutung aussprechen:

Hier haben die Weisen Israels den Versuch unternommen, einen Gesamtentwurf zur Situation des Menschen in seiner Welt vor Jahwe vorzulegen. Vermutlich wurde dieser Versuch unternommen auf den Hintergrund der Erfahrung der nationalen Katastrophe und des Exils (vgl. Spr 1, 24—27). Es ging darum, aufbauend auf den Voraussetzungen der alten Weisheit (die Ordnungen gedeutet hat unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit des Menschen von Jahwe) und einer ausgeprägten Schöpfungstheologie, so etwas zu entwerfen wie eine Systematik der Offenbarung Gottes an den Menschen überhaupt. Das Grundmedium aller Offenbarung sah man in der Ordnungsstruktur der Welt, die ja ein Reflex beziehungsweise ein Abbild des göttlichen Weltenplanes ist. Am Verhältnis des Menschen zu dieser ihn anrufenden Urordnung entschied sich auch das Verhältnis zu Jahwe. Man wurde an Jahwe schuldig, wenn man den Anruf der Weisheit mißachtete; daher kommt auch die Gerichtsandrohung in Spr 1, 24—31. Einen solchen Entwurf kann man sich nur denken zu einem Zeitpunkt, da Israel auch den Wahrheitsbesitz der anderen Völker positiv erfahren hat und nach der Möglichkeit einer Teilnahme der anderen an der Wahrheit fragte<sup>67</sup>. Es geht um einen theologischen Entwurf, was darauf hindeutet, daß die Weisen entschiedenem Anteil gewonnen haben an der theologischen Entwicklung im Alten Testament. Sicher bot dieser Entwurf den Vorteil, die Offenbarung Jahwes

---

<sup>66</sup> Das muß ausdrücklich betont werden im Blick auf die Gestalt der Weisheit, wie sie uns im Weisheitsgedicht Ijob 28 entgegentritt. Hier betont der Dichter, daß der Mensch die Weisheit, d. h. die der Welt von Gott eingestiftete Ordnung, nicht begreifen kann; der Weg zu dieser Weisheit bleibt ihm grundsätzlich verschlossen.

<sup>67</sup> Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes* 2/3, 52. Vielleicht ging es gerade darum, den Weisheitsbesitz der anderen Völker vor Israel zu rechtfertigen, indem gezeigt wurde, daß dieser Besitz von Wahrheit nichts anderes sein könne als ein Angesprochensein der Menschen durch die Urordnung, die als Reflex des Schöpfergottes Jahwe sich durch die gesamte Wirklichkeit hindurchzieht. Man könnte diese Situation vergleichen mit der Deuterocesajas. Dieser Prophet war ebenfalls gezwungen, darüber zu reflektieren, „warum der Israel bekannte, vertraute, nach allem Geschehen aber so fragwürdig gewordene Gott nach wie vor willens und imstande ist, jetzt ein weltweites Heilshandeln für sein gerichtetes Volk in Bewegung zu setzen“. O. H. Steck, *Deuterocesaja als theologischer Denker*, KuD 15 (1969) 280—293, 286.

in einer systematischen Einheit zusammenfassen zu können. Es war auch möglich, die natürlich-menschliche Weisheit in und außerhalb von Israel in Beziehung zu setzen zur Offenbarung Jahwes.

Die Gefahren einer solchen Synthese sind nicht zu übersehen. Man brauchte nur der Versuchung zu erliegen, diese Weisheit als Urordnung der Schöpfung zu identifizieren mit der Weisheit Jahwes, seinem dynamischen Weltenplan, und die eigenartige Schwebelage zu vernachlässigen, in der sich der Begriff der Urordnung befand, dann war einer rationalistischen Auflösung der Offenbarung Tür und Tor geöffnet. Dann wurde eine solche Weisheit, die als Urordnung der Welt den Menschen ansprach, zu einem überall verfügbaren Schlüssel, um der Welt und Gott auf die Spur zu kommen. „Und je größer das Zutrauen zu solcher Leistung der Weisheit wurde, um so schneller war man bereit, von ihr auch die Lösung der sonstigen Lebensrätsel zu erwarten<sup>68</sup>.“ Eichrodt weist darauf hin, daß diese erste Gefahr mehr im Raum der alexandrinischen Diaspora akut geworden sei, während eine zweite Gefahr die palästinensische Gemeinde bedrängte, als in ihrem Ringen um die Gottesgewißheit die lebendige Frömmigkeit durch eine wirklichkeitsfremde dogmatische Welterklärung bedroht wurde. Darum war es für die Weisheitslehre von entscheidender Bedeutung, daß aus ihren eigenen Reihen eine entschlossene Abwehr aller Angleichungs- und Nivellierungsversuche und eine energische Rückbesinnung auf die im israelitischen Gottesglauben enthaltenen Richtlinien der Welterkenntnis erstand<sup>69</sup>. Diese Rückbesinnung vollzog sich in einer Krise der Weisheit, die ihren leidenschaftlichen Ausdruck fand in den Büchern Ijob und Kohelet.

---

<sup>68</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2/3, 53.

<sup>69</sup> Eichrodt, *a. a. O.* 53.

# Die Antithesen der Bergpredigt

## Inhalt und Eigenart ihrer Forderungen

Von Dr. Günther Schmah, Aachen

### I. Der Hintergrund

Wer auf der Suche nach ethischen Weisungen und Normen das Neue Testament durchforscht, wird nicht nur nebenher auch noch die Bergpredigt zu berücksichtigen haben, er wird sich vielmehr bei diesen drei Kapiteln des Mattäusevangeliums länger als an anderen Stellen der Schriftensammlung aufhalten, da er auf einen für seinen Fragezusammenhang besonders relevanten Komplex gestoßen ist<sup>1</sup>. Dieser ist in sich nun wiederum vielgestaltig. Seine Ausführungen im einzelnen sind nicht alle von gleichem Gewicht. Schon bei einer ersten Durchsicht, die noch nicht auf eine detaillierte Gliederung abzielt, fällt innerhalb der Gesamtkomposition ein Abschnitt besonders auf. Die Eigenart seiner Diktion verleiht dem Passus Mt 5, 21—48 nicht nur eine relative Geschlossenheit, sie signalisiert zugleich die Bedeutsamkeit seiner Aussagen. In einzigartiger, autoritärer Weise stellt Jesus alttestamentlichen Geboten und Verboten seine Forderungen entgegen: „Ihr habt gehört.... Ich aber sage euch.“ Er weist bisher Gültiges als unzureichend oder gar falsch zurück und verlangt von den Seinen ein anderes Verhalten und Handeln als bislang üblich, eine Gerechtigkeit, die sich von der der Pharisäer und Schriftgelehrten deutlich abhebt. V. 20 spricht es aus:

Ich sage euch nämlich: Wenn eure Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht weit übertrifft, werdet ihr nicht eingehen in das Himmelreich.

Der Satz verrät Frontstellung. Er hat polemischen Charakter. Er richtet sich gegen Schriftgelehrte und Pharisäer. Ähnliche Tendenzen lassen sich noch öfter bei Mattäus nachweisen, besonders ausdrücklich und pointiert im 23. Kapitel. Dort heißt es zu Beginn (23, 3):

Alles nun, was sie euch sagen, tut und befolgt. Nach ihren Werken aber handelt nicht, denn sie sagen es und tun es nicht.

Angegriffen werden die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil ihr Reden ihrem Handeln nicht entspricht, weil Reden und Handeln bei ihnen

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1962; H. D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung (NTD Erg.-R. Bd. 4), Göttingen 1970.



auseinanderfallen. Zwiespältig sind sie, „Heuchler“ (23, 13.15.23.25.27.29). Ihr Tun straft ihr Reden Lügen. Taugt ihre „Gerechtigkeit“ deshalb nichts, weil ihnen existenzielle Unwahrhaftigkeit vorzuwerfen ist? Diese Gedanken sind sehr wohl mattäisch, doch wird man sie nicht ohne weiteres schon als ausreichende Erklärung für 5, 20 gelten lassen, ehe nicht der dieser Stelle spezifische Kontext befragt ist.

Die angedeutete Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und Pharisäern bestimmt die Argumentation des Evangelisten weiterhin im fünften Kapitel. Denn der Vers ist „Überschrift“<sup>2</sup> über das Folgende. 5, 21—48 verdeutlicht und entfaltet ihn, legt ihn aus<sup>3</sup>. Was unter der vom Jesusjünger geforderten „besseren Gerechtigkeit“ zu verstehen ist, muß also den sechs Antithesen entnommen werden. Hier wird erläutert, was dort angedeutet wurde.

5, 20 leitet die Antithesen 5, 21—48 ein. Gleichwohl gehört der Vers ebenfalls zu dem Passus 5, 17—19 hinzu<sup>4</sup>. Er muß daher auch in diesem Zusammenhang gesehen und verstanden werden. Die Verse 17—19 handeln von dem Gesetz. Unmißverständlich wird dessen Gültigkeit betont, eindringlich wird auf seiner Befolgung bestanden. Der Ton der Sätze läßt erneut auf eine Frontstellung schließen. Freilich dürften hier kaum „Schriftgelehrte und Pharisäer“ anvisiert sein; ihnen ist ja das Gesetz und seine Beobachtung oberstes Anliegen. Die Attacke richtet sich diesmal gegen Kreise, die dem Gesetz Bedeutung und Berechtigung absprechen, die glauben, ohne Gesetz auskommen zu können. Die Gegner sind Libertinisten, Antinomisten<sup>5</sup>. Wenn nun der Evangelist die beiden Stücke, 5, 17—19 einerseits und 5, 20 andererseits, trotz ihrer verschiedenen Stoßrichtung zusammenbringt, so verfolgt er mit dieser Verbindung offenbar ein bestimmtes Ziel: er verknüpft beide Themen, das des Gesetzes und das der Gerechtigkeit miteinander<sup>6</sup>; beide Aussagereihen sind sachlich aufeinander bezogen, durchdringen sich und erklären sich wechselseitig. „Gesetz“ zielt auf „Gerechtigkeit“ ab, und zwar, recht verstanden, auf jene „bessere Gerechtigkeit“, durch die sich der Jesusjünger von den Schriftgelehrten und Pharisäern unterscheidet.

Erfährt aber das eine Glied eine Korrektur („Gerechtigkeit“ — „bessere Gerechtigkeit“), so dürfte das andere („Gesetz“) auf Grund der mat-

<sup>2</sup> Vgl. W. Trilling, *Das wahre Israel* (StANT 10), München 1964, 184; G. Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, Aschaffenburg 1969, 46.

<sup>3</sup> Vgl. R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München 1966, 70.

<sup>4</sup> Hat das „nämlich“ in 5, 20 auch nicht direkt begründende, so doch anschließende Funktion; vgl. G. Schneider, a. a. O. (s. Anm. 2), 45.

<sup>5</sup> Vgl. R. Hummel, a. a. O. (s. Anm. 3), 66—71.

<sup>6</sup> Vgl. W. Trilling, a. a. O. (s. Anm. 2), 183.

täischen Zusammenschau ebenfalls mitumgedeutet werden. Es ist also nicht auszuschließen, daß die Antithesen auf dem Hintergrund von 5, 17—20 nicht nur das Thema des „Gesetzes“ neben dem der „Gerechtigkeit“ aufgreifen und entfalten, sondern daß analog der Forderung und Erläuterung der „besseren Gerechtigkeit“ aus 5, 21—48 auch ein gewandeltes Gesetzesverständnis sprechen wird. „Gerechtigkeit“, auch die geforderte „bessere Gerechtigkeit“, hat es offensichtlich mit „Gesetz“ zu tun; in welchem Sinne, muß die Auslegung der sechs Antithesen erbringen.

## II. Die Antithesen

Bevor die Antithesen im einzelnen betrachtet werden, empfiehlt sich ein kurzer Gesamtüberblick. Die einzelnen Abschnitte sind klar voneinander abgehoben. Eine trotz leichter Abwandlungen formelhaft wirkende Einleitung markiert jeweils ihren Beginn.

Es ergibt sich folgende Gliederung:

1. vom Töten: 5, 21—26
2. vom Ehebruch: 27—30
3. von der Ehescheidung: 31—32
4. vom Schwören: 33—37
5. von der Wiedervergeltung: 38—42
6. von der Feindesliebe: 43—47
7. von der Vollkommenheit: 48.

Es zeigt sich, daß die Antithesen der „zweiten Tafel“ des Dekalogs folgen, das vierte und siebte Gebot jedoch übergehen. Aus dieser Beobachtung darf zweierlei geschlossen werden: 1. Die Forderungen Jesu unterscheiden sich nicht — jedenfalls nicht primär — *materialiter* von den alttestamentlichen Geboten. 2. Da eine „Auswahl“ aus dem Dekalog getroffen wird, soll offenbar *exemplarisch* auf christliches Verhalten und Gesetzesverständnis aufmerksam gemacht werden. Die sechs Antithesen haben Modellcharakter<sup>7</sup>. Sie weisen den Jesusjünger eher auf bestimmte Verhaltensmuster hin, als ihn kasuistisch festlegen zu wollen.

Der Spruch von der Vollkommenheit (5, 48) folgt auf den Abschnitt über die Feindesliebe (5, 43—47). Dieser unmittelbare Zusammenhang wird um so mehr zu berücksichtigen sein, als der im Spruch begegnende Verweis auf den „himmlischen Vater“ an eine sprachlich ähnliche Formulierung innerhalb der letzten Antithese (V. 45: „daß ihr Söhne eures

---

<sup>7</sup> Vgl. G. Schneider, a. a. O. (s. Anm. 2), 47.

Vaters im Himmel werdet“) erinnert. Seine betonte Endstellung aber, sowie seine generelle Aussage und das resümierende „also“ machen es wahrscheinlich, daß der Satz das in den sechs Antithesen Entfaltete zusammenfaßt<sup>8</sup>. Außerdem entspricht seine Aufforderung zur „Vollkommenheit“ dem Ruf nach der „besseren Gerechtigkeit“, den der Einleitungsvers 5, 20 erhoben hatte<sup>9</sup>. Das Thema also, das von 5, 17 an vorbereitet, in 5, 20 formuliert und in den Antithesen entfaltet wurde, ist mit 5, 48 zum Abschluß gebracht.

### III. Die Forderungen im einzelnen

Es geht hier nicht darum, sämtliche mit den Antithesen zusammenhängenden Probleme zu erörtern, wie etwa, um einen sicherlich sehr wichtigen Punkt zu nennen, jeweils die traditionsgeschichtlichen Fragen zu klären<sup>10</sup>. Hier wird lediglich eine Auslegung von Mt 5, 21—48 auf dem oben kurz skizzierten Hintergrund von 5, 17—20 versucht, d. h. der Themenstellung des Beitrags gemäß sollen möglichst präzise die Aussagen der Einzelforderungen getroffen und ihr Charakter diskutiert werden.

#### 1. Vom Töten: 5, 21—26

<sup>11</sup> Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber tötet, soll dem Gericht verfallen sein.

<sup>12</sup> Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: Raka, soll dem Synedrium verfallen sein; wer aber sagt: More, soll der Feuerhölle verfallen sein.

<sup>13</sup> Wenn du also deine Gabe zum Altar bringst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, <sup>14</sup>so laß deine Gabe dort vor dem Altar und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder und dann komm und bringe deine Gabe dar.

<sup>15</sup> Sei deinem Widersacher schnell wieder wohlgesonnen, solange du noch mit ihm auf dem Weg bist, damit dich nicht der Widersacher dem Richter übergebe und der Richter dem Gerichtsdienner und du ins Gefängnis geworfen wirst. <sup>16</sup>Amen, ich sage dir, du wirst dort nicht herauskommen, bis du den letzten Pfennig bezahlt hast.

<sup>8</sup> Vgl. E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973, 82 f.

<sup>9</sup> Vgl. G. Schneider, a. a. O. (s. Anm. 2), 64.

<sup>10</sup> Vgl. dazu im einzelnen die Monographien zur Bergpredigt und die Kommentare zum Mattäus-Evangelium.

V. 21 zitiert das 5. Gebot (Ex 20, 13; Dt 5, 17) und fügt die im mosaischen Gesetz enthaltene Strafandrohung (Gen 9, 6; Ex 21, 12; Lev 24, 17 u. ö.) an. Nach jüdischem Recht verdient der Mörder den Tod. Das ist „gerecht“: die Strafe entspricht dem Vergehen.

Der Rechtssprache bedient sich auch die Entgegnung in V. 22. Ihre Dreigliedrigkeit dient der Betonung des Gegensatzes. Der erste Satz generalisiert („jeder, der...“): er schließt die Ausnahme aus. Die beiden folgenden Sätze (V. 22b.c), formal völlig mit dem mosaischen Rechtssatz übereinstimmend, insistieren.

Rein rechtlich betrachtet, erscheinen die Aussagen des V. 22 absurd. Schon für den Zorn und das Schimpfwort soll die gleiche Strafe verhängt werden wie für den perfekten Mord? Das ist nicht nur unangemessen, sondern auch unmöglich, da sich der Zorn nicht äußert; er verbleibt im Innern des Menschen. Nach außen hin kann er sich Luft machen in Beleidigungen. Die sind dann nachweisbar und können vor Gericht eingeklagt werden. Solche Überlegungen mögen die Weiterführung der Entgegnung in V. 22b.c mitbestimmt haben. Auch in diesen Sätzen frappt die Inadäquatheit des Strafmaßes im Vergleich zum Vergehen. Sie sagen eigentlich nichts Neues. Sie untermalen und bekräftigen, sind eher literarische Erweiterungen als sachliche Fortführungen<sup>11</sup>. Als solche freilich unterstreichen sie recht eindringlich die Aussage von V. 22a und verbieten entschieden eine rein „pädagogische“ Auslegung in dem Sinne etwa, man solle, um es nicht zum Schlimmsten (=Mord) kommen zu lassen, schon den Anfängen (=Zorn) wehren. Nein, der äußerlich nicht konstatierbare „Anfang“ ist so verdammenswert wie das „Ende“. Wer einem anderen in seinem Herzen zürnt, gleicht einem Mörder. Er vergiftet die Atmosphäre menschlichen Miteinanderlebens, er verhindert offene, unverstellte Brüderlichkeit. Um diese wahre Brüderlichkeit aber geht es der Jesusforderung.

Zwei Beispiele (5, 23 f.; 5, 25 f.) verdeutlichen. Realistisch rechnen sie mit der Möglichkeit und sogar Tatsächlichkeit von „atmosphärischen“ Störungen. In solchen Fällen hilft nur unbedingte Versöhnungsbereitschaft (5, 23 f.), die rasch und entschlossen die erste Möglichkeit nutzt, menschlich wieder zueinanderzukommen (5, 25 f.)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Das dürfte schon der Tatsache zu entnehmen sein, daß der „drastischste Fall“ gleich zu Beginn (V. 22a) genannt wird. Dann aber ist auch die Steigerung („Raka“ — „More“ und „Synedrium“ — „Feuerhölle“), auf die die Ausleger immer wieder hinweisen, als Klimax primär ein literarisches Mittel und darf nicht zu sehr inhaltlich gepreßt werden.

<sup>12</sup> Vgl. E. Schweizer, a. a. O. (s. Anm. 8), 73.



## 2. Vom Ehebruch: 5, 27—30

<sup>27</sup> Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst nicht ehebrechen.

<sup>28</sup> Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau begehrllich anschaut, hat bereits in seinem Herzen mit ihr die Ehe gebrochen.

<sup>29</sup> Wenn aber dein rechtes Auge dich ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir. Denn es ist besser für dich, daß eins deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird.

<sup>30</sup> Und wenn deine rechte Hand dich ärgert, so hau sie ab und wirf sie von dir. Denn es ist besser für dich, daß eins deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Leib in die Hölle fährt.

V. 27 greift das 6. Gebot auf (Ex 20, 14; Dt 5, 17). Eine ausdrückliche Strafandrohung fehlt. Dem Leser des Evangeliums ist ohnehin klar, daß Ehebruch mit der Todesstrafe belegt wird (Lev 20, 10; Dt 22, 23—25). Was Jesus dem Gebot entgegenhält, steht im folgenden V. 28. Seiner Form nach ist er ein Rechtssatz. Der den „Fall“ umschreibende erste Teil ist völlig parallel zu 5, 22a gestaltet. Die Hauptaussage enthält nicht die Strafsanktion, sondern konstatiert, darin V. 27 folgend, das Vergehen.

Wieder springt das drastische Mißverhältnis zwischen Tat und zu erwartender Strafe in die Augen. Soll schon der begehrlliche Blick todeswürdig sein? Außerdem, wer beurteilt — als außenstehender Richter — den Blick und unterscheidet ihn beispielsweise von dem bewundernden, der doch nicht verboten ist? Es scheint, als werde hier in Rechtssprache „Recht“ ad absurdum geführt. Ebensowenig wie bei der vorhergehenden Antithese geht es aber um eine bloße Verhütungstaktik. Die Formulierung von 5, 28 und die zur Unterstreichung seiner Aussage angefügten und eigens auf ihren jetzigen Kontext zugeschnittenen<sup>13</sup> Bildworte 5, 29 f. geben im Zusammenhang mit 5, 28 auch zu erkennen, daß nicht das Gesetz als letzte Instanz betrachtet werden darf, sondern Gottes Wille. Diesem kann schon zuwider sein, was jenem noch lange konform ist. Dem Gotteswillen entspricht eben nicht ohne weiteres schon ein äußerlich intaktes, formal korrektes Verhältnis der Menschen zueinander. Jesu Forderung besteht vielmehr auf absoluter „Sauberkeit“ und Geradheit der zwischenmenschlichen Beziehungen. Diese geraten nicht erst durch die äußere Tat des Ehebruchs in Unordnung, sie werden bereits viel früher gestört, schon durch den „begehrllichen Blick“. Die Forderungen zeigen gerade durch ihre Radikalität, wieviel Jesus am Menschen liegt. So widersprechen diese — wie auch die folgende — Antithese der

<sup>13</sup> Wahrscheinlich hat der Evangelist eine Mk-Tradition (Mk 9, 43—48), der er an anderer Stelle seines Werkes getreuer folgt (Mt 18, 8 f.), hier durch Kürzung (der Hinweis auf den Fuß ist entfallen) und Umstellung (das Auge ist vor der Hand genannt) dem Kontext eingepaßt.

zeit- und umweltbedingten Unterbewertung der Frau<sup>14</sup> als verfügbares Eigentum ihres Gatten, indem sie eben nicht mehr einseitig vom Mann und seinen „Rechten“ her denken<sup>15</sup>.

### 3. Von der Ehescheidung: 5, 31 f.

<sup>31</sup> Es ist ferner gesagt worden: Wer seine Frau entläßt, soll ihr den Scheidebrief geben.

<sup>32</sup> Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt, außer im Falle von Unzucht, macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.

V. 31 ist nicht direkt dem Dekalog entnommen. Inhaltlich-sachliche Nähe zum 6. Gebot, das die vorstehende Antithese ins Auge faßte, erklärt seine Placierung im Kontext. Es handelt sich um ein Gesetzeswort. In Gesetzessprache faßt es zusammen, was Dt 24, 1—4 in Hinblick auf ein Ehescheidungsverfahren verfügt. Die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit der Scheidung wird nicht erhoben; sie ist als entschieden vorausgesetzt.

Um eben diese grundsätzliche Frage aber ist es der Gegenthese, V. 32, zu tun. Die Prozedur wird überhaupt nicht diskutiert. In zweifacher Erwiderung wird Ehescheidung dem Ehebruch gleichgesetzt. Die Beziehung zu 5, 27—30 ist offensichtlich. Die „Unmöglichkeit“ der Ehescheidung für den auf die „bessere Gerechtigkeit“ verwiesenen Jesusjünger ist klar herausgestellt. In Rechtssprache — wobei sich V. 32a in der Formulierung an 5, 22a.28, V. 32b dagegen eher an 5, 31 orientiert und der zweite Teilvers sich durch Wiederaufnahme des Stichwortes „entlassen“ als Weiterführung des ersten zu erkennen gibt — wird das „Recht“ der Scheidung verwiesen. Damit ist zugleich allem jüdischen Disput über Scheidungsgründe, der seinen Niederschlag in der auch von Mattäus aufgegriffenen Markus-Tradition gefunden hat (Mk 10, 2—9; Mt 19, 3—9), kategorisch ein Ende gesetzt. Die Menschenwürde des Ehepartners verbietet jedes spitzfindige Herumtüfteln und Suchen von Anlässen, die eine Scheidung rechtfertigten.

Wie aber ist dann der von Mattäus hier (5, 32) und Mt 19, 9 bezeugte Zusatz „außer im Falle von Unzucht“ zu verstehen? Ziemlich übereinstimmend lehnen die Ausleger heute eine inklusive Deutung der genannten Stellen — etwa im Sinne von „auch der Unzuchtgrund gilt

<sup>14</sup> Vgl. J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1955, 72—116.

<sup>15</sup> Vgl. E. Schweizer, a.a.O. (s. Anm. 8), 73; G. Schneider, a.a.O. (s. Anm. 2), 52. Zum jüdischen Eherecht vgl. K. Bornhäuser, Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung, Gütersloh 1923, 70—85.

nicht<sup>16</sup> — ab<sup>17</sup>. Sie erblicken in der Erweiterung mit Recht eine wirkliche Klausel. Berücksichtigt man nun in dieser Frage die verschiedenen Schichten der neutestamentlichen Überlieferung, um den traditionsgeschichtlichen Prozeß der Weitergabe eines ursprünglichen Jesuswortes zu verdeutlichen, erinnert man sich ferner des polemischen Hintergrundes Mt 5, 17—20, auf dem die gezielten Aussagen der Antithesen gesehen werden müssen, so verbietet sich die Annahme, diese Klausel lasse gegenüber der jüdischen Vielzahl von Scheidungsgründen nun ihrerseits bloß einen einzigen gesetzlich möglichen, „legitimen“ Anlaß gelten. Die Antithese, einschließlich der Klausel, widersetzt sich gerade der jüdischen Scheidungspraxis so entschieden, weil sie grundsätzlich die hinter dieser Praxis stehende Auffassung von Ehe und Ehepartner verwirft.

Ehescheidung und Ehebruch sind für den Jesusjünger gleichermaßen „unmöglich“, weil in beiden Fällen der andere als austauschbares Objekt behandelt würde. Grundlage der Ehe ist partnerschaftliche Treue. Wo diese Treue durch Fehlverhalten<sup>18</sup> des einen preisgegeben wird, da ist dem ehelichen Miteinander der beiden der Boden entzogen, da ist ihre Ehe de facto gelöst. Diese „Ausnahme“ hat die Klausel im Auge. Es ist eine Ausnahme, die nicht wieder auf einem sich nun christlich gebenden Erlaubnisdenken beruht, sondern die ihrerseits beide Partner auf die die Ehe tragende Grundhaltung der Treue verweist. Diese Treue — so macht die Klausel deutlich — ist „freie Treue“, da sie eben nicht wieder gesetzlich einengt, sondern den für beide Partner notwendigen Raum der Freiheit eröffnet<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> So lautet die Übersetzung von Mt 5, 32 bei O. Karrer, Neues Testament, München 1959.

<sup>17</sup> Aus der Fülle der Literatur seien einige neuere Beiträge genannt: H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, Zürich 1967; H. Greeven, Ehe nach dem Neuen Testament, in: NTS 15 (1968/69) 365—388; A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3—9, in: MThZ 20 (1969) 118—129; P. Höffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Concilium 6 (1970) 326—332; G. Schneider, Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments, in: TrThZ 80 (1971) 65—87; R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung, Freiburg—Basel—Wien 1971.

<sup>18</sup> Die Frage, ob unter diesem „Fehlverhalten“ näherhin „Ehebruch“ (so R. Pesch, a. a. O. [s. Anm. 17], 47 u. ö.) oder eher „andauernde Untreue“ (so E. Schweizer, a. a. O. [s. Anm. 8], 75), etwa im Sinne von „Hurerei, Prostitution“ (so A. Sand, a. a. O. [s. Anm. 17], 125—127; G. Schneider, a. a. O. [s. Anm. 17], 81) zu verstehen ist, soll hier nicht weiter erörtert werden. Ausgeschlossen aber wird die hauptsächlich von H. Baltensweiler (a. a. O. [s. Anm. 17], 94—102) vorgetragene These, „Unzucht“ meine an den beiden Mt-Stellen, parallel zum Aposteldekret in Apg 15, 20.29; 21, 25, gewisse Inzest-Ehen.

<sup>19</sup> Vgl. R. Pesch, a. a. O. (s. Anm. 17), 75 u. ö.

#### 4. Vom Schwören: 5, 33—37

<sup>33</sup>Wiederum habt ihr gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst keinen Meineid schwören, sondern du sollst dem Herrn deine Schwüre erstatten.

<sup>34</sup>Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören, weder beim Himmel, denn er ist der Thron Gottes, <sup>35</sup>noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße, noch bei Jerusalem, denn es ist die Stadt des großen Königs. <sup>36</sup>Noch sollst du bei deinem Haupte schwören, denn du kannst kein einziges Haar weiß oder schwarz machen.

<sup>37</sup>Eure Rede sei vielmehr: Ja für ja, Nein für nein; was darüber hinausgeht, ist vom Bösen.

Volltönende Einleitungsformel — wie zu Beginn der ersten Antithese in 5, 21 — und an den Anfang gesetztes „wiederum“ markieren einen gewissen Neuansatz: mit 5, 33 beginnt die zweite Gruppe der Gegensatzsprüche. Der Evangelist gliedert sie also in zwei Dreierketten auf. Darüber hinaus könnte mitangedeutet sein, daß die dritte Antithese nur eine relative Eigenständigkeit besitzt, daß sie eher als eine Art Zusatz zur zweiten zu verstehen ist.

Der erste Teil von 5, 33 zitiert eine gesetzliche Bestimmung des Pentateuchs, die den Meineid verbietet (Lev 19, 12). Der zweite Teil bringt die ebenfalls bekannte Forderung, dem Herrn die Schwüre zu erstatten (Num 30, 3; Dt 23, 22). In formaler Entsprechung ergeht die Entgegnung, zunächst negativ (5, 34—36), schließlich positiv gefaßt (V. 37). Dabei enthält bereits das erste Glied, V. 34a, die eigentliche Antithese. Die Verse 34b.35 und der sprachlich leicht abgewandelte V. 36 explizieren das grundsätzliche Verdikt. Der Passus läuft aus in einer Gegenforderung (V. 37).

Gegenüber dem alttestamentlichen und rechtlich selbstverständlichen Verbot des Meineids läßt Jesus den Eid überhaupt nicht gelten. Die entfaltenden und jeweils begründenden folgenden Verse machen deutlich, warum. Gott selber würde in solchen Fällen als Zeuge und Garant menschlicher Wahrhaftigkeit bemüht. Das gilt auch dann, wenn man die ausdrückliche Berufung auf seinen Namen vermeidet und sich pharisäisch-hinterhältig gewisser Umschreibungen und Ersatzwendungen<sup>20</sup> bedient. Wer so agiert, versucht, Gott „vor den eigenen Karren“ zu spannen<sup>21</sup>. Gott aber ist nicht verfügbar.

<sup>20</sup> Als „Kommentar“ bietet sich der Passus Mt 23, 16—22 aus der Antipharisäerrede an.

<sup>21</sup> W. Knörzer, Die Bergpredigt. Modell einer neuen Welt, Stuttgart 1970, 55.



Was positiv vom Jesusjünger erwartet wird, spricht V. 37 aus. Dessen Sinn erhellt aus der „Parallele“ Jak 5, 12<sup>22</sup>. Der Forderung dieser Stelle gemäß („euer Ja sei ein wirkliches Ja, euer Nein ein wirkliches Nein“), wird auch hier auf der einfachen, schlichten Wahrheit bestanden. Jede Doppelzüngigkeit, deren Ja auch ein Nein sein kann, jedes taktische Jonglieren mit Worten, das sich stets einen Vorbehalt reserviert, sind „vom Bösen“. Wo sich menschliche Rede zusätzlicher Bekräftigungen bedient, diskreditiert sie sich selbst. Denn, wenn auch uneingestanden, unterscheidet sie dann „zwischen Worten, die wahr sein müssen, und solchen, die nicht wahr zu sein brauchen“<sup>23</sup>. Wo aber der Weisung des V. 37 entsprochen wird, herrscht eine Atmosphäre unverstellter Offenheit. Hier bedarf es keiner ausdrücklichen Versicherungen, keiner eidesstattlichen Beteuerungen. Hier ist das Vertrauen in den andern gewährleistet.

#### 5. Von der Wiedervergeltung: 5, 38—42

<sup>38</sup> Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn.

<sup>39</sup> Ich aber sage euch: Widersteht nicht dem Bösen. Sondern, wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin. <sup>40</sup> Und wer dich vor Gericht bringen und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel. <sup>41</sup> Und wer dich nötigt für eine Meile, mit dem geh zwei. <sup>42</sup> Wer dich bittet, dem gib. Und wer von dir leihen will, von dem wende dich nicht ab.

Die These des V. 38 ist nicht bloß ein Grundsatz in Israel (Ex 21, 24; Lev 24, 20; Dt 19, 21), sie war<sup>24</sup> und ist die Grundlage jeglichen Rechts. Rechtsprechung basiert auf dem hier vertretenen Proporzdenken<sup>25</sup>. Recht schafft Gerechtigkeit, weil und indem es ein Strafmaß verhängt, das sich an der Straftat orientiert. Recht weiß um die Notwendigkeit des Egalisierens und Restituierens.

Doch eben diesem Prinzip widerspricht Jesus, wenn er verlangt, nicht auf Vergeltung aus zu sein, sondern auf das eigene „gute Recht“ zu verzichten. Er will den Teufelskreis von Schlag und Gegenschlag endlich durchbrochen wissen. Die bloße Forderung des V. 39a könnte aber zu Mißverständnissen Anlaß geben. Sie könnte — isoliert betrachtet

<sup>22</sup> Vgl. E. Schweizer, a. a. O. (s. Anm. 8), 78.

<sup>23</sup> G. Schneider, Botschaft (s. Anm. 2), 57.

<sup>24</sup> Vgl. die Bestimmungen des Codex Hammurabi: „Gesetzt, ein Mann hat das Auge eines Freigeborenen zerstört, so wird man sein Auge zerstören... Gesetzt, ein Mann hat einem anderen ihm gleichstehenden Mann einen Zahn ausgeschlagen, so wird man ihm einen Zahn ausschlagen“ (§§ 196.200).

<sup>25</sup> Im Judentum ist es als lex oder ius talionis besonders ausgeprägt.

— „Kleine-Leute-Moral“<sup>26</sup> sein, könnte als taktische Verhaltensregel aufgefaßt werden, im eigenen Interesse einer Auseinandersetzung mit dem Überlegenen aus dem Weg zu gehen. Doch die die Antithese illustrierenden Beispiele der folgenden Verse, die in formaler Hinsicht eine durchdachte Folge aufweisen<sup>27</sup> und vom Inhalt her eine absteigende Reihe bilden<sup>28</sup>, lassen unmißverständlich erkennen, daß nicht eine berechnende Demuthaltung, sondern ein neues, die Norm durchbrechendes und sie überführendes Handeln gefordert wird. Der Sinn des gesamten Passus 5, 39—42 läßt sich wohl am ehesten mit dem Pauluswort wiedergeben: „Laß dich vom Bösen nicht überwinden, sondern überwinde das Böse durch das Gute“ (Röm 12, 21). Dieses „neue“ Prinzip ruft nicht zu bloßer Passivität auf, sondern zur „paradoxen Aktivität“<sup>29</sup> des Guten. Damit weisen die Verse schon voraus auf das Anliegen der sechsten und letzten Antithese.

#### 6. Von der Feindesliebe: 5, 43—47

<sup>43</sup> Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.

<sup>44</sup> Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger,

<sup>45</sup> daß ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.

<sup>46</sup> Wenn ihr nämlich die liebt, die euch lieben, was habt ihr für Lohn? Tun nicht die Zöllner das gleiche?

<sup>47</sup> Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr Besonderes? Tun nicht die Heiden das gleiche?

Nur der erste Teil des V. 43 entstammt dem Alten Testament (Lev 19, 18). Der dem Liebesgebot nachgebildete zweite Teil findet sich wörtlich dort zwar nicht. Doch trifft er die weitgehend praktizierte Haltung des Feindenhasses<sup>30</sup>, die aus einer einseitigen und verengten Sicht vom „Nächsten“ resultiert. Denn läßt man als solchen nur den Volksgenossen gelten, ist die Verachtung der andern eine naheliegende Konsequenz.

<sup>26</sup> P. Hoffmann, Auslegung der Bergpredigt, in: BibLeb 10 (1969) 57—65.111—122.175—189.264—275, hier 265.

<sup>27</sup> Relativsätze und Partizipialkonstruktionen wechseln in 5, 39b—42 rhythmisch einander ab.

<sup>28</sup> Die Beispiele beginnen mit dem als besonders entehrend empfundenen Schlag auf die rechte Wange und enden mit dem alltäglichen Bittgesuch.

<sup>29</sup> P. Hoffmann, a. a. O. (s. Anm. 26), 266.

<sup>30</sup> In der Sektenrolle (I 3 f. 10) ruft die Qumrangemeinde sogar zum Feindeshaß auf.

Die Antithese zerbricht diese Schranken. Indem sie ausdrücklich den Feind und Verfolger nennt, fordert sie eine Liebe, die niemanden ausschließt, die grundsätzlich alle umfaßt. Damit ist der Höhepunkt des gesamten Abschnitts erreicht<sup>31</sup>. Das entscheidende Prinzip ist genannt, das Verhalten und Handeln des Jesusjüngers bestimmt. Wer diesem Grundsatz folgt, übt die „bessere Gerechtigkeit“. Denn in ihm und seinem Tun scheint etwas auf von der „Haltung“ des himmlischen Vaters, der vorbehaltlos gewähren läßt und „interesselos“ schenkt (V. 45). Dieser Grundsatz ist so wichtig, daß er in zwei parallel gebauten Sprüchen (5, 46 f.) nochmals mit Nachdruck<sup>32</sup> eingeschärft wird. Er ist deshalb so wichtig, weil er nicht irgendeine beliebige Forderung erhebt, eine neben andern, sondern weil er die Summe der „sittlichen Botschaft“ darstellt. Dies deutet der Evangelist hier durch die betonte Endstellung der Antithese an<sup>33</sup>.

Der Spruch von der Vollkommenheit, 5, 48, beschließt das Ganze:

Seid also ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Unmittelbar bezieht er sich auf die vorstehende Antithese, mittelbar jedoch auf den Gesamtkomplex 5, 21—47<sup>34</sup>.

Wird der Jesusjünger aufgerufen, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist, so erhält das von ihm geforderte „neue“ Handeln durch diesen Verweis auf das „Verhalten“ Gottes seinen eigentlichen Impuls; es erfährt in ihm zugleich seine tiefste Begründung und Motivation. Nun wird deutlich, welcher Art die „bessere Gerechtigkeit“ ist, die dem „Christen“ abverlangt wird: sie ist wesentlich Nachahmung des vollkommenen Gottes<sup>35</sup>. Gottes Wille aber ist den exemplarischen Weisungen von Mt 5, 21—47 zu entnehmen; er äußert sich gleichsam verdichtet in der letzten Antithese, die zu einer Liebe drängt, die keine Schranken kennt.

#### IV. Die Eigenart

Die Antithesen verbleiben grundsätzlich auf der gleichen literarischen Ebene wie die sie einleitenden Thesen. Sie bedienen sich wie diese

<sup>31</sup> Vgl. E. Schweizer, a. a. O. (s. Anm. 8), 80.

<sup>32</sup> An „Zöllnern“ (5, 46) und „Heiden“ (5, 47) gemessen zu werden, muß für den Juden ein Ärgernis bedeuten.

<sup>33</sup> An anderer Stelle seines Werkes (Mt 22, 36—40) stellt Mattäus die Liebesforderung ausdrücklich als „das Hauptgebot“ heraus.

<sup>34</sup> Vgl. den Abschnitt II dieses Beitrags.

<sup>35</sup> Vgl. G. Schneider, Biblische Begründung ethischer Normen, in: BibLeb 14 (1973) 153—164, hier 153; vgl. auch T. Soiron, Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung, Freiburg 1941, 281.

der Gesetzessprache. Dies wird um so weniger verwundern, als sie sich redaktionsgeschichtlicher Betrachtung als Entfaltung des 5, 17—19 angeslagenen Themas zu erkennen geben. Dort bereits attackierten antinostischen Kreisen, beziehungsweise Tendenzen gegenüber betonen sie mit Nachdruck die *Verbindlichkeit* der christlichen Botschaft<sup>36</sup>. Libertinistische Parolen beunruhigen den Evangelisten. Der Versuchung, die „Gnade billig“ werden zu lassen<sup>37</sup>, tritt er entschieden entgegen. Er tut es unter anderem dadurch, daß er die fordernde Sprache des Gesetzes wählt.

Andererseits richten sich die Antithesen auch an die Adresse pharisäischer Kreise. Sie verdeutlichen und verschärfen eine Polemik, die bereits aus der „Überschrift“ 5, 20 spricht. Anknüpfend an die Argumentationsweise der Gegner führen sie diese selbst ad absurdum. In der von jenen gepflegten Regelform stellen sie jeweils das Regelverhalten bloß, weisen es als unzureichend und verfehlt aus. Sie sprechen die Sprache der „Schriftgelehrten und Pharisäer“, stellen aber durch bewußte „Verfremdungseffekte“ die sich in dieser Sprache äußernde Haltung in Frage<sup>38</sup>. Starres Rechtsdenken führt zu einer Verabsolutierung des Gesetzes. Nach den Antithesen aber kann nicht das Gesetz als letzte Instanz angesehen werden, sondern der unverfälschte Gotteswille. Korrektheit, wie sie das Gesetz intendiert, entartet zu formalistischer Starre, die den Menschen einengt und knechtet. Gottes Wille, von Jesus propagiert, aber zielt auf die Freiheit des Menschen ab, die sich in der Offenheit menschlicher Beziehungen entfaltet. Die in den Antithesen exemplarisch geforderten Haltungen der Geradheit und Wahrhaftigkeit, der „Sauberkeit“, der Treue und der Liebe, die bis zur „Selbstentblößung“ führen, eröffnen diesen Raum der Freiheit, vorausgesetzt, sie werden nicht wieder als gesetzliche Zwänge verstanden, sondern vornehmlich als bleibender, dringlicher Appell an die christliche Gemeinde, diesen Raum der Freiheit zu garantieren<sup>39</sup>.

Aus allem ergibt sich, daß die Verbindlichkeit der Antithesen von anderer Art ist als die des Gesetzes. Die Antithesen rufen zu unverstellter Brüderlichkeit unter all jenen auf, die die Jesus-Botschaft vom Va-

<sup>36</sup> Zur Verbindlichkeit der Bergpredigt vgl. G. Schmah1, Gültigkeit und Verbindlichkeit der Bergpredigt, in: BibLeb 14 (1973) 180—187, hier besonders 184—186.

<sup>37</sup> E. Schweizer, a. a. O. (s. Anm. 8), 129.

<sup>38</sup> Vgl. P. Hoffmann, a. a. O. (s. Anm. 26), 266.

<sup>39</sup> Vgl. R. Pesch, a. a. O. (s. Anm. 17), 76 u. ö.



ter-Gott angenommen haben. Die daraus resultierende Bindung ist fester als die der Angst, zu der das Gesetz erzieht. Nur sehr bedingt können daher die Forderungen von Mt 5, 21—48 „Gesetze“ genannt werden. Sie können es, falls überhaupt, nur „antithetisch“, in dem Sinne etwa, wie Paulus den Gesetzen das „Gesetz Christi“ (Gal 6, 2) gegenüberstellt<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Aus der Gesamtargumentation geht hervor, daß Paulus diesen Ausdruck bewußt als Gegen-Begriff einsetzt; vgl. dazu A. van Dülmen, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5), Stuttgart 1968, 66 („... eine bewußte Antithese zu dem bisher im Brief verurteilten Gesetz der Judaisten“); anders urteilt neuerdings F. Mußner, Der Galaterbrief (Herders Theol. Kom. NT IX), Freiburg—Basel—Wien 1974, 399; nach Mußner liegt die Antithese „im unmittelbaren Kontext mit seinen Hinweisen auf ein Verhalten, das nicht dem Willen Christi entspricht, weil es die Liebe verletzt“.

# Ökologie in sozioethischer Perspektive

Von Professor Dr. Martin Rock, Mainz

## I. Vorbemerkungen

Es ist üblich geworden, in wirtschaftlichen, politischen und zeitkritischen Zusammenhängen das Thema Umwelt, Umweltschutz, Umweltverschmutzung (= ökologische Problematik) zur Sprache zu bringen. So ziemlich ohne Unterschied der politischen Einstellung besteht darüber ein gewisser Konsens: Angesichts der technologischen, industriellen und wirtschaftlichen Entwicklung muß endlich etwas unternommen werden, daß sich der „Fortschritt“ quantitativ auf Dauer nicht zuungunsten echter Menschlichkeit auswirkt; daß über der unseren Lebensstandard und Wohlstand bedingenden Produktions- und Konsumsteigerung, über der Mehrung des Bruttosozialprodukts nicht die eigentlichen humanen Bedürfnisse zu kurz kommen; daß unsere ökonomische Leistungsgesellschaft mit ihren Strukturen technischer und ethischer Modalität so korrigiert wird, daß sie als humane Gesellschaft gelten kann, eben als eine Gesellschaft, in der es auf die „Qualität des Lebens“ ankommt, auf die „Wohlbeschaffenheit der Verhältnisse“<sup>1</sup>. Umweltschutz ist inzwischen zu einem Problem erwachsen, das sich in den Rang von Frieden, Krieg und Entwicklung drängt<sup>2</sup>. Die ökologische Problematik steigert sich zu einer planetarischen Überlebensfrage. Bisher war es einigen „Naturaposteln“ vorbehalten, ihre Stimme für den Singkranich, den Zedernwald, den geschändeten deutschen Rhein oder den Mississippi zu erheben; jetzt ist daraus längst eine Frage des Überlebens geworden — eine Frage nackter Interessen<sup>3</sup>. Auf diese Sachlage paßt die Erkenntnis E. Fromms: „Die Wahl zwischen Leben und Tod ist in der Tat die fundamentale Alternative der Ethik“<sup>4</sup>. Da es bei der Umweltproblematik um Welt-Problema-

<sup>1</sup> Papst Paul VI., Apostolischer Brief „Octogesima Adveniensi“ vom 14. Mai 1971 (abgek.: OA) Nr. 41. Vgl. Neue Impulse für soziale Gerechtigkeit, Leutesdorf 1971, 70.

<sup>2</sup> Eine eigens einberufene internationale Konferenz hat sich im Jahre 1972 in Stockholm der Umweltthematik angenommen; vom VDI in Düsseldorf wird eine Schrift mit dem Titel „Umwelt“ herausgegeben; seit 1970 erscheint in Oxford die Zeitschrift „The Ecologist“ (hrsg.: Goldsmith); die Bundesregierung in Bonn hat 12 sogen. „Umwelt-Weise“ mit der Erstellung des „Umweltgutachtens 1974“ beauftragt, das 700 Seiten umfaßt.

<sup>3</sup> C. A m e r y, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972, 232.

<sup>4</sup> Psychoanalyse und Ethik, Zürich 1954, 232.

tik geht, kann jene nicht ignoriert oder verharmlost werden, wie dies zum Beispiel J. Maddox tut<sup>5</sup>. Es wäre frivol, die akute Ökologiekrise abtun zu wollen mit dem Hinweis auf ein „Schon gehabt“. Die Verharmloser erwähnen derartige Fakten: die Art der Notdurftverrichtung der Pfahlbautengesellschaft; die Kloaken im Alten Rom; die Ausdünstungen der bleihaltigen Keramikglasur der Römer. Daß es sich hierbei im Vergleich zum Heute um minimale Gefahren handelt, braucht wohl nicht aufgewiesen zu werden. In der Tat: Absolut neu ist das Phänomen der Umwelt-Gefährdung nicht. Eine erste Verwüstung von Erdreich geschah bereits vor 3000 Jahren, als babylonische Bauern ihre Felder künstlich bewässerten, um die Ernteerträge zu steigern. Die Folge: Das im Unterschied zum Regen nicht destillierte Wasser hinterließ nach dem Verdunstungsprozeß in der Erde Salze. Aus dem einst blühenden Land zwischen Euphrat und Tigris war eine karge Öde geworden. „Die Wüsten Mesopotamiens, der Karst der illyrischen Küsten gehen auf eine kollektive Ausbeutung (vor allem Kahlschlag für den Schiffbau und Ziegenzucht) zurück<sup>6</sup>.“ Diese historische Reminiszenz kann indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gegenwärtige ökologische Konstellation eine Krise dokumentiert, die in „wirklich verhängnisvoller und unvermuteter Weise der menschlichen Tatkraft“ folgt<sup>7</sup>. Verharmlosung liegt schon dann vor, wenn der euphemistische Begriff Umweltverschmutzung suggeriert, es bedürfe gleichsam nur eines Wischtuches und alles komme in Ordnung. Amery wendet sich zu Recht gegen den beschwichtigenden Ausdruck „Umweltverschmutzung“. Denn es dreht sich heute nicht mehr um Umweltverschmutzung, sondern um „globale Vergiftung und Gefährdung des ökologischen Gleichgewichts<sup>8</sup>“.

Das Umweltproblem ist im letzten ein Signum des gestörten Verhältnisses zwischen Mensch und Natur. Er hat diese durch eine lange Serie von Eingriffen (beziehungsweise Übergriffen) „ausgehungert“. Der Mensch ist aus dem Gefüge, das ihn im Rahmen natürlicher ökologischer Rückkoppelungssysteme leben und wachsen ließ, herausgetreten<sup>9</sup>. Raubbau an der Natur stellt eine Mißform der aktiven, dynamischen Beziehung von Mensch und Natur dar; sie bedeutet eine Art sado-masochistisches Verhältnis zur Natur. Positiv geht es der Ökologie um Wiederherstellung des aus den Fugen geratenen Gleichgewichts zwischen den natürlichen Systemen und dem Menschen. Unter anthropologischem Aspekt

<sup>5</sup> Vgl. sein Buch: *Unsere Zukunft hat Zukunft*, Stuttgart 1973.

<sup>6</sup> Amery, 156.

<sup>7</sup> OA 21.

<sup>8</sup> Amery, 154.

<sup>9</sup> Zum Ganzen vgl. J. Illies — W. Klausewitz (Hrsg.), *Unsere Umwelt als Lebensraum*, München 1973.

liegt diese Möglichkeit der Verirrung im Umgangsstil mit der Natur darin begründet, daß der Mensch ein Kombinat von Mängelwesen und Prometheus bildet. Wenn sein Planen, worin der prometheische Charakter deutlich wird, aus Hybris sich überschlägt<sup>10</sup>, Koordinierung mißachtet, Grenzen (Erschöpfung lebensnotwendiger Ressourcen) ignoriert, dann entsteht das, was sich heute als Umweltproblematik präsentiert.

## II. Begriffsfassung: Was heißt Ökologie?

Umweltforschung war ursprünglich unter dem Begriff Ökologie eine von Thure von Uexküll (Universität Gießen) begründete biologisch-zoologische Disziplin. Er verstand unter Umwelt die ein tierisches Lebewesen umgebende Außenwelt, soweit sie von den Organen der Tiere erfaßt wird und diese zu einem spezifischen, eben umweltbestimmten Verhalten veranlaßt. In der modernen Diskussion nun wird dieser ursprünglich alleinige zoologische Gesichtspunkt nicht ausgeschaltet (ganz im Gegenteil), aber Ökologie wird objektiv generalisiert, anthropologisiert, das heißt ausgedehnt auf das Gesamt der Beziehungen von Mensch zu Natur. Die dieses — übrigens wechselseitige — Verhältnis im einzelnen begründenden und bestimmenden Faktoren und Strukturen werden zum Forschungsgegenstand der Ökologie.

Für unser Thema bedarf der Begriff jedoch noch einer weiteren Explikation. Eine Erhellung von seinem Hintergrund her legt nämlich Bezüge offen, deren Kenntnis zum thematischen Verständnis erforderlich ist. Die Wissenschaft der Ökologie ist genaugenommen die Erforschung des Hauses (*oikos*), des auch menschlichen Hauses, das heißt jenes Raumes, innerhalb dessen sich Menschen bewegen, jener Behausung, die sie zu Lebzeiten nicht verlassen können. Bei der ökologischen Problematik geht es um naturale Ökonomie im Sinne der griechischen Klassik, das heißt um die überlegte, dispositiv rationale Nutzung, Auswertung und geplante Zumessung von natürlich verfügbaren Energien und Grundstoffen. Angesichts der linguistischen und systematischen Konzeption des Prinzips Ökonomie kann man nicht von einem Novum sprechen, wenn heute der Übergang vom ökonomischen zum ökologischen Denken gefordert wird. Es geht im Grunde gar nicht um einen Übergang, sondern lediglich um adäquate Erfassung des Begriffs Ökonomie<sup>11</sup>. Naturale

---

<sup>10</sup> Vgl. die Gefahr des Hyperperfektionismus, welche von O. von Nell-Breuning aufgezeigt wird: Von der Ökonomie zur Ökologie: Die Neue Ordnung 1 (1973) 39.

<sup>11</sup> Vgl. den Untertitel des Buches „Die Umweltrevolte“ (Hrsg.: B. Wellmann), Köln 1973: „Von der Ökonomie zur Ökologie.“



Ökonomie ist eben immer schon „umweltgerechte Ökonomie“<sup>12</sup>. Ökologie ist Ökonomie, sofern es sich in beiden Disziplinen um wissenschaftlich orientierte und zielprojektive Wahrnehmung von Haushaltsgesetzen handelt. Es ist also verkürzt, wenn O. von Nell-Breuning schreibt, Ökologie meine nicht die Natur als haushaltsführendes Subjekt, sondern Haus als Wohnraum<sup>13</sup>. Dies bedeutet Ökologie natürlich auch, aber nicht primär. Es gilt doch, die ganze Natur als ein *eines Haus* zu betrachten, in dem dann wieder einzelne ‚Häuser‘ (oikoi), spezifische ökologische Räume, konstruiert sind, wobei es immer darauf ankommt, das Ganze zu sehen, das eine strukturelle Gefüge, den *einen Zusammenhang* des *einen oikos*. Dabei fällt der Ökologie insofern die Priorität zu, als von ihren Erfordernissen mehr und mehr die Reichweite des Spektrums der ökonomischen Möglichkeiten und Verträglichkeiten abhängt. Aus dem *Logos* des oikos ergibt sich der *nomos* des oikos<sup>14</sup>. Ökologie ist folglich ökonomisch; Ökonomie ist ökologisch. Ja, Ökologie ist der umfassendere Begriff, weil er die „Interaktionen zwischen Menschheit und Natur einbegreift. So erfüllt recht eigentlich erst die Ökologie den vollen Sinngehalt der Wirtschaft; erst sie umfaßt die ganze Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur“<sup>15</sup>. Jede Kalkulation muß heute eine ökologische sein<sup>16</sup>. Beider, der Ökologie und der Ökonomie Ethos muß folglich kombiniert geleistet werden. Ökologisches Ethos bezieht die — ethisch unabdingbare — Humanisierung der Natur und die — anthropologisch „programmierte“ — „Naturalisierung“ des Menschen, eine Natur-Eingebundenheit, ja beinahe eine für paraprimitive Gesellschaften typische „Natürlichkeit“<sup>17</sup>. Soll das langfristige Programm der Garantie des Humanum eine Chance haben, dann müssen die Menschen lernen, in „Übereinstimmung mit der Natur, nicht gegen sie zu leben“<sup>18</sup>.

## 1. Ökologische Statistik

Zur Veranschaulichung der ökologischen Krisis sei einiges statistisches Material zur Kenntnis gebracht. Aufschlußreich ist die Feststel-

<sup>12</sup> B. Bittig, Ist eine umweltgerechte Ökonomie möglich?: Schweizer Monatshefte, Februar 1974, 789.

<sup>13</sup> A. o. O. 36 f.

<sup>14</sup> Hier liegen sowohl die industrie-technologischen als auch die wirtschaftsethischen Konsequenzen einer detailliert programmierten Umwelt-Schutz-Kampagne.

<sup>15</sup> O. von Nell-Breuning, 34.

<sup>16</sup> J. von Bethmann, Freiheitliche Wirtschaft und Gemeinwohl: Orientierungen heute (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Köln 1973, 185).

<sup>17</sup> G. Taylor, Das Experiment Glück, Frankfurt 1973, 233.

<sup>18</sup> Goldsmith/Allen, Planspiel zum Überleben, Stuttgart 1972, 8.

lung, daß ein so pionierhafter Ökologe wie der Amerikaner Forrester<sup>19</sup> jeden Menschen — zumal in industrialisierten Zonen — als je eine „Verschmutzungseinheit“ einkalkuliert. Ich greife lediglich fünf Bereiche heraus, wo solche Verschmutzung vorkommt.

- a) Die *Ozeane* unserer Erde sind gefährdet durch Ölverschmutzung und durch DDT, das die Lebensprozesse der Meeresflora verlangsamt, des an Zahl reichsten Sauerstoffproduzenten. Das Schädlingsbekämpfungsmittel DDT wird von sämtlichen Meerestieren aufgenommen. Phosphat-Waschmittel können eine Hypertrophie des Pflanzenwachstums stimulieren; dieser Prozeß läßt Seen „umkippen“ und zu Sümpfen werden.
- b) Die von der *Landwirtschaft* verwendeten Düngemittel und Pestizide zur Schädlingsbekämpfung stellen ebenfalls eine bedrohliche ökologische Gefahr dar.
- c) Zur *akustischen* Umweltverschmutzung rechnen die Ökologen den Lärm. Statistischen Erhebungen nach hat sich in den vergangenen 16 Jahren der Stadtlärm verdoppelt. Der städtische Lärmpegel liegt im allgemeinen über 85 Dezibel. Diese Belastung gefährdet bereits Gehör und Atmungsorgane. Zur Veranschaulichung: Die Lautstärke einer Unterhaltung beträgt etwa 60 Dezibel, die eines Rasenmähers 110<sup>20</sup>.
- d) Der *physikalische* Bereich: Bis zum Ende dieses Jahrhunderts wird die Erzeugung atomarer Energie dazu führen, daß rund 10 000 Reaktoren zirka 40 000 Tonnen radioaktive Abfallstoffe jährlich produzieren. Und jeder dieser Reaktoren wird nach 30 Jahren — der maximalen Lebensdauer — als radioaktiver Schutthaufen in der Landschaft liegen<sup>21</sup>.
- e) Im *Verkehr*: Über Schäden der Emission giftiger Auspuffgase wird heftig diskutiert. Die Verkehrsquantität fördert Streß, ja Terrorisierung besonders von jung und alt. Das Auto fordert heute allein in den USA 56 000 Tote pro Jahr und etwa 45 Millionen Verletzte<sup>22</sup>.

Diese Bilanz betrifft eine Lage, die bei den „Mainauer Gesprächen“ (Ende April 1974) vom Wiener Verhaltensforscher O. Koenig so resümiert wurde: Umweltkatastrophe in 20 Jahren; die Säuglingssterblich-

---

<sup>19</sup> Der teuflische Regelkreis, Stuttgart 1972.

<sup>20</sup> Nach Chorafas (Die kranke Gesellschaft. Vor dem Zusammenbruch von Freiheit und Wohlstand, Frankfurt 1974, 158) kann es die moderne Küche mit ihrem Angebot phonstarker Apparaturen oft genug mit dem Getöse auf den Straßen aufnehmen.

<sup>21</sup> Chorafas, 177.

<sup>22</sup> Chorafas, 213 f.

keit wird steigen, Tierarten werden ausgetilgt, unsere Kinder werden so viel Blei im Körper haben, daß sie nicht das Pensionsalter erreichen können.

## 2. Ökologisches Problembewußtsein

Es ist auf verschiedenen Ebenen angebahnt worden. Die ganz konkrete, sensorische Erfahrung der Verschlechterung der Umweltbedingungen (der Öko-Qualität) hat das Problembewußtsein verschärft. Zur systematischen Hinterfragung führte allerdings erst die Veröffentlichung von „The limits to growth“<sup>23</sup>. In diesem Report zur Lage der Menschheit (predicament of mankind) legen Mitglieder des Club of Rome, etwa 70 Autoren aus 25 Staaten, ihre Ansichten über ökologische Fragen nieder. Im Computer-Bericht erscheinen vier Möglichkeiten. Die erste: Die Wirtschaft bricht zusammen, Nahrungsmittel werden knapp, die Menschen verhungern. Die zweite: Die verschmutzte Umwelt vergiftet das Leben. Die dritte: Eine Hungerkrise dezimiert die Weltbevölkerung. Die vierte: Der Mensch überlebt, der Preis dafür ist Verzicht auf jedes (wirtschaftliche) Wachstum. Die hier entworfenen „Weltmodelle“ erschließen Zukunft als abwendbare Folge von Unheil. Die Studie befaßt sich des näheren mit fünf Hauptfaktoren: Bevölkerungswachstum — Landwirtschaftliche Erzeugung — Rohstoffverbrauch — Industrieproduktion und Umweltverschmutzung. Das Hauptresultat der Studie: Unbegrenztes Wachstum (materieller Art) in einer begrenzten Welt ist unmöglich. Freilich ist dem Bericht — zumal seinen methodischen Ansätzen — auch widersprochen worden<sup>24</sup>. Diese sollen jedoch hier nicht erörtert werden. Uns interessieren vielmehr gleichsam die Nebenprodukte auf ethischem Gebiet, die dem Report zu entnehmen sind, zumal es sich hierbei um Folgerungen handelt, über deren Unabdingbarkeit allgemein Übereinstimmung herrscht.

Die sich epigonenhaft an „Club of Rome“ anschließende Literatur, die die ökologische Problematik aufgreift, ist inzwischen sehr angewachsen. Hier geht es darum, das sozial-ethische Konzentrat beziehungsweise die ethischen Folgerungen einiger dieser Publikationen zu erhellen.

Das Auffallende ist, daß in fast allen Stellungnahmen zur ökologischen Problematik, die ja von Haus aus naturwissenschaftlich argumentieren, Ethos beschworen wird. „Wenn wir nicht alsbald einen sittlichen Katalog aufstellen, ... dann sehe ich nicht, wie irgendeine Auseinandersetzung mit dem gefährlichen Wachstum zu irgendeiner Lösung führen

<sup>23</sup> D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972.

<sup>24</sup> Vgl. H. von Nussbaum, Die Zukunft des Untergangs oder der Untergang der Zukunft: H. E. Richter (Hrsg.) Wachstum bis zur Katastrophe? Stuttgart 1974, 46—71d.

soll<sup>25</sup>.“ In den einschlägigen Publikationen wird geradezu „gepredigt“ und prophetisch-missionarisch zur Umkehr und Besinnung aufgerufen<sup>26</sup>.

### III. Sozialethische Perspektiven

Die meisten der die ökologische Thematik aufgreifenden Autoren gehen über eine Diagnose und Bilanzierung der Umweltverschmutzung hinaus, indem sie so etwas wie einen „ökologischen Imperativ“ formulieren. Er umfaßt prophylaktische und korrektive Maßnahmen zur Wiederherstellung des ökologischen Gleichgewichts. Es geht nun darum, die sozial-ethischen Postulate des ökologischen Imperativs zu skizzieren.

#### 1. Ehrfurcht vor der Natur

Als erstes weit umgreifendes Element dieser Öko-Ethik dürfte das Gebot der *Ehrfurcht vor der Natur* figurieren<sup>27</sup>. Durch technologische Entwicklung mit ihrem Produktivitätsbewußtsein ist ehrfürchtiger, reservierter, distanzierter Umgang mit der Natur schwer geworden. „Während Jahrtausenden hat der Mensch wesentlich versucht, das Überleben der Gattung zu sichern. Er meisterte, beherrschte die Natur, aber ohne ihr total sein Gesetz auferlegen zu wollen, er suchte nur ein Gleichgewicht zwischen seiner Macht (*pouvoir*) und den Naturkräften (*forces*)<sup>28</sup>.“ Vorindustrielle, agrarisch bestimmte Kommunikation mit dem Naturalen wird nun abgelöst durch technokratische Bewältigung, die den Spielraum der naturalen Rhythmik praktisch auf Null reduziert. Unsere, wie die Soziologie sagt, sachintensive Gesellschaft betrachtet auch die Natur als Sache, als technisch manipulierbares Nutzobjekt, gleichsam als ein „kostenfrei“ verwirtschaftbares Gut. „Der moderne Mensch empfindet sich nicht als einen Teil der Natur, sondern als eine Kraft, die außerhalb der Natur steht und dazu bestimmt ist, dieselbe zu erobern und zu beherrschen<sup>29</sup>.“ Solchem „Pathos der immer weiter ausgreifenden

---

<sup>25</sup> Meadows, Kurskorrektur oder Bis zur Kollision: Wachstum bis zur Katastrophe? 103.

<sup>26</sup> Vgl. Amery u.a. So auch der Zoologe A. Portmann. Prophetisches Pathos herrscht beim Ethologen K. Lorenz: Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München 1973, 7.

<sup>27</sup> Nicht von ungefähr rangiert die Ehrfurcht vorne, bedeutet doch Ehrfurchts-Losigkeit überhaupt das „Absterben des Wertsinnes“, J. Messner, Kulturethik, Innsbruck 1954, 304.

<sup>28</sup> J. M. Albertini, *La Société industrielle, aventure ambiguë*: G. Roustang, *La Seconde Société industrielle*, Paris 1967, 167.

<sup>29</sup> E. Schumacher, *Es geht auch anders*, München 1974, 13.



Weltmächtigkeit des ökonomischen Menschen<sup>30</sup>“ gegenüber müssen wieder ins Bewußtsein gerückt werden die Unerlaubtheit, Unverantwortlichkeit bedingungsloser Ausbeutung der Natur und ihrer Schätze — eines Verhaltens, das nicht dem echten Kreativitätsauftrag der Genesis entspricht, sondern eher prometheische Vermessenheit und Maßlosigkeit verrät. Es gilt, einen Lebensstil zu entfalten, der die lebende Natur schonen. Sie ist nämlich mehr als lediglich unendlich straflos manipulierbares Material. *Ökologisches Ethos* impliziert grundsätzlich *kulturelles Ethos*, das heißt verantwortungsvoll wahrgenommene Pflege der Güter und Werte der Natur<sup>31</sup>. Dem Kulturauftrag des Menschen widerspricht es, Natur auszuschlachten und so zu zerstören. Derartiger, durch Mißbrauch der Natur angerichteter Schaden fällt auf die Menschen zurück<sup>32</sup>; damit wendet die Menschheit die Frucht ihres kulturellen Schaffens gegen sich selbst<sup>33</sup>. Natur ist eine kulturelle und in diesem Sinne auch technologisch verantwortungsvoll in Angriff zu nehmende Aufgabe, keine bedenkenlos vernutzbare Reserve von Rohstoffen und Energiepotenzen. Technologie selbst ist schließlich ein „Produkt der Naturwissenschaft, nicht der Magie<sup>34</sup>“. Einmal hat alles seine Grenzen und es sieht ganz und gar so aus, als seien wir nahe daran, an eine „wirkliche Grenze zu stoßen, die uns ein unübersteigliches, endgültiges Halt gebietet<sup>35</sup>“. Natur ist Gabe, das heißt ein sittlich zu handhabendes Instrumentarium (wenn dieser schon etwas gefährliche Ausdruck überhaupt noch erlaubt sein soll), dessen Eigengesetzlichkeit und Erschöpfbarkeit nicht risikolos ignoriert werden kann. Mansholt nennt unseren modernen Energie- und Materialverbrauch einen „permanenten Anschlag auf die Natur und unsere Umwelt<sup>36</sup>“, und G. Picht spricht von „Demontage der Natur<sup>37</sup>“. Natur ist eben keine horizontlos konsumierbare, vernutzbare Ware, sondern ein Raum, ein Um, eine Um-Welt, deren sektorielle Regionen (Wasser, Luft usw.) aus elementar vitalem Interesse nur beschränkt, bemessen genutzt, maßvoll ausgenutzt, verantwortlich vernutzt werden dürfen (ein Beispiel: Notwendigkeit der Aufforstung; ein Minimum an Waldbestand erweist sich als biologisch-ökologisch unabdingbar). Nach Flechtheim muß ein neues dynamisches

<sup>30</sup> Amery, 175.

<sup>31</sup> Vgl. Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ = Dekret „Gaudium et Spes“ (= GS) des II. Vaticanums. GS 53a: *bona naturae valoresque colenda*.

<sup>32</sup> OA 21.

<sup>33</sup> OA 9.

<sup>34</sup> Chorafas, 74.

<sup>35</sup> O. von Nell-Breuning, 35.

<sup>36</sup> Wachstum bis zur Katastrophe?: Wachstum bis zur...? 115 f.

<sup>37</sup> Vgl. dieser Aufsatztitel: Evangelische Kommentare 4 (1972) 202.

Gleichgewicht zwischen der geschaffenen künstlich-synthetischen Umwelt des Menschen und seiner ‚alten‘ Natur entwickelt werden<sup>38</sup>.

Der ökologische bzw. öko-ethische Imperativ beinhaltet, jede Anstrengung, Schädigung der Umwelt oder gar partikuläre Destruktion zu verhindern. Die Aufgabe des Menschen, die Natur „in seine Gewalt zu bringen“<sup>39</sup> impliziert dispositive, kultivative Verwaltung, nicht aber Vergewaltigung<sup>40</sup>, die aus einem irrigen Autonomie-, Herrschafts- und Souveränitätsverständnis des Menschen stammen mag. Es wäre im übrigen aufschlußreich, die bibeltheologische Ausdeutung und dogmatische Interpretation der alttestamentlichen Formel „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1, 28), des „dominium terrae“ zu untersuchen. Ob in dieser Auslegungsgeschichte nicht vielleicht ein spezifisch ‚theologischer Beitrag‘ zur Umweltkrise erkenntlich würde? Cobbs Überlegungen gehen in diese Richtung<sup>41</sup>, und C. Amery rechnet die ökologische Problematik — sicher in grob simplifizierender Weise — gar thetisch zu den „gnadenlosen Folgen des Christentums“<sup>42</sup>.

Die dem Menschen durch die Umwelt-Replik, Umwelt-Revolt und Umwelt-Revolution<sup>43</sup> feindlich gewordene Natur muß wieder zu einer des Menschen würdigen Wohnstätte, zu einem „dignum habitaculum“ für alle werden<sup>44</sup>. Umweltsanierung bedeutet eine der rudimentärsten Voraussetzungen einer wirklichen und langfristigen Verbesserung

---

<sup>38</sup> Flechtheim, *Futurologie*, Köln 1970, 311 ff.

<sup>39</sup> GS 53b: *in suam potestatem redigere*.

<sup>40</sup> Amery formuliert gar: „Aggressivität auf die nichtmenschliche Schöpfung“ (201).

<sup>41</sup> D. Cobb, *Der Preis des Fortschritts*, München 1972.

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 3. Amery versucht zu zeigen, daß der „gegenwärtige Weltzustand durch einen weltweiten Konsens herbeigeführt worden ist. Dieser Konsens entstand durch die restlose Übernahme... einiger Leitvorstellungen der jüdisch-christlichen Tradition“ (10). Verantwortlich sei vor allem Gen I—IX. Es sei ein Graben zwischen Mensch (Krone der Schöpfung) und dem Rest der Schöpfung entstanden durch den göttlichen Auftrag der totalen Herrschaft (16; vgl. 122). Der Mensch habe den ökologischen Zusammenhang verloren und die Natur total profaniert (122), als Ausbeuteobjekt über sie verfügt. Aus diesem Konzept kommt Amery zu der lapidaren Feststellung: „Die totale Krise ist das Resultat des totalen Erfolgs“ (158). — Ähnlich argumentiert A. Mitscherlich: Die Religion, die den Menschen als die Krone der Schöpfung darstellte, gab das gute Gewissen zur Mißachtung der biologischen Gleichgewichtszustände (Thesen zur Stadt der Zukunft, Frankfurt 1972, 71). — Eine bibeltheologische Sondierung von Gen 1, 28 und eine Analyse der „Dogmenentwicklung“ bezüglich Schöpfungsglaube und Anthropologie müßten — und könnten — aufzeigen, daß die Thesen genannter Autoren grob simplifizieren.

<sup>43</sup> Vgl. M. Nicholson, *Umweltrevolution*, München 1970.

<sup>44</sup> GS 57b.

menschlicher Lebensbedingungen. Öko-ethisches Verhalten besagt also elementaren Dienst am Menschen und seiner irdischen Behausung. Spricht man in politicis beim Umweltschutz von „Bürgerrecht und Bürgerpflicht“ — das Innenministerium in Bonn schlägt eine Verfassungsänderung vor, damit ein „Recht auf eine Umwelt im bestmöglichen Zustand“ parafiert werden kann —, so dürfte es unter ethischem Aspekt am treffendsten sein, von dem Naturrecht par excellence zu sprechen. Es besagt das Recht auf eine ökologisch heile Welt. Schutz des menschlichen oikos ist ein Erfordernis, auf das der Mensch als Teil dieses oikos und dessen verantwortlicher Haushalter im Ursinne naturrechtlich rekurrieren kann — und muß. Ist die Erde „Gemeingut“<sup>45</sup>, dann erhellet auch die Verantwortung aller, nicht zuletzt der Christen, für das sich auf dieser Erde abspielende „gemeinsame Schicksal“<sup>46</sup>.

Man kann also mit Fug und Recht von einer neuen, aber elementaren Art des „*ius naturae*“ sprechen. Dieses meint einen Komplex von bis dato unüblicher, wenigstens nicht artikulierter Struktur. Wenn auch im uneigentlichen Sinne: der Natur selbst kommt ein (das) Recht zu, nach ihrer Art, natürlich, das heißt, in der ökologischen Perspektive nach den ‚biologischen‘ Gesetzen des Werdens und Vergehens beachtet, behandelt zu werden. *Natura* ist ja jene *res*, die im Begriff ist zu werden — und zu vergehen. Solch naturale Gesetzmäßigkeit verlangt ihr Recht. Dies ist das ökologische Naturrecht im subjektiven Sinne. Faßt man ‚*naturae*‘ in der Formel *ius naturae* als Genitivus objectivus, dann ist die Vorstellung bestimmend: Der Mensch hat ein Recht auf diese Natur; die Natur ist Gegenstand, Objekt von menschlichen Rechten. Daraus lassen sich per conclusionem et determinationem spezielle Natur-Rechte aufweisen, zum Beispiel urbane, suburbane, stadtperiphere Erholungsräume; ausreichende Aufforstung und Waldkultur; kommunale Versorgung mit gesundem Trinkwasser, mit guter, sauberer Luft. Dies könnte kommunalpolitisch eine partielle Sperrung der Stadtkerne für den Individualverkehr zugunsten autofreier Innenstädte notwendig machen (vgl. das Gutachten „Auto und Umwelt“, das der von der Bundesregierung eingesetzte Rat von Sachverständigen für Umweltfragen ausarbeitete). Es liegt auf der Hand, daß die ökologische Krise Fragen der Raumordnung, der Städteplanung und damit des Eigentumsrechtes an Grund und Boden aufwirft. Die Rede von einem Naturrecht auf gute Luft hätte früher absurd geklungen. In der frühindustriellen Ökonomik galten ja Luft und

---

<sup>45</sup> GS 69a.

<sup>46</sup> OA 21.

Wasser als nicht-knappe Güter, mit denen man deswegen nicht zu haushalten brauche<sup>47</sup>.

Die ökologische Krise hat nun aber zweifellos dem Naturrechtsdenken eine neue Chance und Dringlichkeit eröffnet. Auf das ökologische Thema trifft pointiert zu, was der französische Dominikaner Aubert schreibt: „Die einzige Lösung erscheint uns in einer echten Erneuerung der Lehre vom Naturrecht<sup>48</sup>.“ Freilich, um die ökologisch bedingte Renaissance des Naturrechts zu fördern, bedarf es einer naturalistischeren Akzentsetzung in der Naturrechtskonzeption. Dies will sagen: Die Natur bildet Ausgangspunkt und Maßstab der neuen Ethik<sup>49</sup>. Eine noch zu formierende Umweltethik wird gar keine andere sein können als eine naturrechtlich strukturierte und argumentierende. Was Vester das „kybernetische Bewußtsein“ nennt<sup>50</sup>, bedeutet ethisch das verpflichtende, gewissenhafte Zur-Kennntnis-Nehmen der großen Regelkreise der Natur. Diese Kennntnisnahme mag die Bereitschaft zur Kooperation wecken, welche die nichtmenschliche Schöpfung als „Partner“ miteinbezieht<sup>51</sup>. „Entgegen der bisherigen Fortschritts- und Befreiungsideologie entwickelt sich... ein neuer Sinn für fundamentale Ordnungen und Zusammenhänge, die nicht ungestraft mißachtet werden können<sup>52</sup>.“ Der Dialog christlicher Sozialethik mit der Ökologie kann nur über den „Treffpunkt“ Naturrecht zustandekommen. Dies setzt allerdings eine bilaterale Konzeption von Natur voraus: die stete Zusammenschau von menschlicher und nichtmenschlicher Natur. Wir müssen die Natur als „Werk des Menschen, den Menschen aber mit all seinem Erkenntnisvermögen als

---

<sup>47</sup> Nach D. Gabor ist die Freiheit, frische Luft zu atmen, eine der „Freiheiten des Menschen“: Soziale Kriterien für das Wirtschaftswachstum: G. R. Urban (Hrsg.), Können wir unsere Zukunft überleben? München 1973, 214. Schon Augustinus hatte formuliert: *Deus sapientissimus conditor et iustissimus ordinator... dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua... sicut... aerae spirabiles, aquae potabiles* (De Civitate Dei, Buch 19, Kap. 13, 2). Solches schöpfungsmäßig verankerte Recht auf atembare Luft ist unter gegenwärtigen, touristisch bestimmten Verhältnissen keine Selbstverständlichkeit mehr. Gute Luft muß ja buchstäblich erkaufte werden, wie man an der finanziell-kommerziellen Auswertung der „Kurorte“ sehen kann.

<sup>48</sup> Pour une théologie de l'âge industriel, Paris 1971, 393. Nur das Naturrecht könne ein „véritable vie humaine“ realisieren (392 f.).

<sup>49</sup> Vgl. F. Hartl, Umweltkrise und Naturrecht: Herderkorrespondenz 3 (1974) 126.

<sup>50</sup> Das Überlebensprogramm, München 1972, 209.

<sup>51</sup> G. Liedke, Von der Ausbeutung zur Kooperation: E. von Weizsäcker, Humanökologie und Umweltschutz (Studien zur Friedensforschung Bd. 8), München 1972, 57.

<sup>52</sup> Hartl, 125b.



Kind der Natur begreifen<sup>53</sup>. Das angestrebte Naturrecht muß die „unauflösbare Verbindung des Menschen mit seiner Umwelt“ bedenken<sup>54</sup>.

## 2. Kritik der Wachstumsideologie

Aus der ökologischen Diagnose lassen sich weiterhin ökonomische, genauer: wirtschaftsethische Konsequenzen ableiten. Vernünftigerweise kann es nicht darum gehen, nun so etwas wie eine Anti-Wachstumsideologie zu entfalten<sup>55</sup>. Angesichts der soziologischen Bedingungen des Industriezeitalters mit seiner wachsenden Bevölkerung und seinem steigenden Konsum ist eine vermehrte Erzeugung industrieller Güter „gerechtfertigt“, um den schon recht vorsichtigen Ausdruck zu gebrauchen<sup>56</sup>. „Wir können nicht in die Steinzeit zurückkehren... Wir können aber auch nicht einem undifferenzierten Fortschrittsglauben anhängen<sup>57</sup>.“ Gerade in sozialetischer Sicht gilt es, eine rein quantitativ verstandene Wachstumsideologie zu entmythisieren. Unser Planet hat sich derart verändert, daß wir uns „allmählich der Grenzen bewußt werden, welche die Freiheit beschränken<sup>58</sup>.“ Diese Grenzen sind globalen Charakters. Die Mittel zur Ernährung, Behausung und Beheizung sind beschränkt. Der Mensch wird bald an die „Kapazitätsgrenzen der Erde stoßen infolge der explosiven Bevölkerungsentwicklung und der Umweltbelastung durch die Energieproduktion und durch alle damit erzeugten Güter<sup>59</sup>.“ Die offensichtlichen Schäden quantitativer Wachstumsideologie werden auch in „Octogesima Adveniens“ kritisiert<sup>60</sup>. Der Schaden wird sogar derart eingeschätzt, daß Vester die Formel aufstellen kann: „Wachstum um jeden Preis plus endliche Erde = Selbstmord<sup>61</sup>.“ Unser expandierendes megatechnisches System wird, wenn es seinen jetzigen Kurs beibehält, diesen Planeten für eine Bevölkerung im Ausmaß der heutigen wahrscheinlich „unbewohnbar machen<sup>62</sup>“.

<sup>53</sup> Die Einheit der Natur, München 1971, 14.

<sup>54</sup> Hartl, 126b, f.

<sup>55</sup> Es dürfte problematisch sein, ein Null-Wachstum anzustreben, wie Mansholt vorschlägt (108) und auch Corafas andeutet (75).

<sup>56</sup> GS 64.

<sup>57</sup> Kade, Kapitalismus und „Umweltkatastrophe“: Internationale Dialogzeitschrift 2 (1973) 172.

<sup>58</sup> Chorafas, 9.

<sup>59</sup> K. E. Zimen, Der Wettlauf mit dem Wachstum: Universitas 2 (1974) 121.

<sup>60</sup> OA 41.

<sup>61</sup> Das Überlebensprogramm, 167.

<sup>62</sup> Mumford, Mythos der Maschine, Wien 1974, 720. So kommt denn auch Frh. von Bethmann zur Auffassung: „Wachstum allein wird absurd, führt zum Untergang. Wachstum wird immer weniger zum Maßstab des Erfolges“ (Freiheitliche Wirtschaft... 185). Auch nach Gabor wird das quantitative Wachstum „früher oder später aufhören müssen“ (a. a. O.: Urban... 209).

Zur Entideologisierung der Wachstumsmentalität gehört vorab das vorurteilslose Fragen nach Sinn und Bedeutung der Produktionssteigerung. Das auf dieser aufruhende Wachstum darf nicht einem wirtschaftsimmanenten Automatismus überantwortet werden<sup>63</sup>, sondern muß sich an den wahren Bedürfnissen des ganzen Menschen und aller Menschen messen<sup>64</sup>. Gerade in der Perspektive der Entwicklungshilfe wird die Problematik brisant. Unter dem Gesichtspunkt einer globalen Ökologie — und Ökologie muß per definitionem global dimensioniert sein — ist es unmöglich, den Lebensstandard der Entwicklungsländer an den der westlichen Nationen heranzuführen (Statistik: Die Bevölkerung der USA macht 6 Prozent der Weltbevölkerung aus, verbraucht aber 40 Prozent der Weltressourcen)<sup>65</sup>. Wenn das II. Vaticanum von der Herstellung eines angemessenen Verhältnisses zwischen aktuellen Bedürfnissen und „Investitionen für morgen“ spricht<sup>66</sup>, dann visiert es eine Dämpfung und Korrektur der wirtschaftlichen Wachstumsmentalität an.

### 3. Konsumaskese

Dieses von aktueller Konsumethik zur Sprache gebrachte sittliche Postulat weist eine direkte Affinität zur ökologischen Ethik auf. Askese im griechischen Sinn ist das für den Ringkampf erforderliche Üben, das Training, unter Einbeziehung der unerläßlichen Selbstzucht und Selbstentsagung im Hinblick auf die angestrebte Leistung und den in ihr winkenden Preis. Die Absicht, dieses Endziel zu erreichen, verlangt Reduzierung beziehungsweise Domestizierung bestimmter Einzelfreiheiten. Es liegt im Wesen der menschlichen Freiheit, daß sie „ohne Auswahl ihrer Antriebe — und das heißt schon Askese — nicht artikuliert werden kann“<sup>67</sup>.

Umweltproblematische Praxis rührt zu einem Gutteil daher, daß das Verlangen nach „überflüssigen Dingen“ überall geweckt wird<sup>68</sup>. Die Ursachen der ökologischen Bedrängnis liegen weitgehend im „Auftrieb der Anforderungen einer Erfolgsgesellschaft“<sup>69</sup>. Nun kommt es unter konsum-

<sup>63</sup> GS 65b.

<sup>64</sup> Insofern ist — im Hinblick auf die wirtschaftliche Hilfe in den Entwicklungsländern — eine Überprüfung der ökonomischen Struktur nicht überflüssig: GS 86d.

<sup>65</sup> Jantsch, Für eine Wissenschaft vom Menschen: Urban (Hrsg.), Können wir ... 53.

<sup>66</sup> GS 70a.

<sup>67</sup> Amery, 237.

<sup>68</sup> Vgl. OA 9.

<sup>69</sup> R. Riedl, Die Biosphäre und die heutige Erfolgsgesellschaft: Universitas 6 (1973) 592; vgl. K. Ganser, Freizeit, Konsumzeit und Umweltprobleme in der Gesellschaft: Universitas 1 (1973) bes. 57 f.

asketischen Gesichtspunkten angesichts der tendenziellen Luxusbedürftigkeit, der Annehmlichkeitszivilisation und Verwöhnungsgesellschaft<sup>70</sup> auf die aufklärerische Intervention an, daß es nicht um materielle Erleichterungen allein geht, sondern auch um das, was „*spiritualis indoles*“ genannt wird<sup>71</sup>, das heißt um die in der menschlichen Natur grundlegende Veranlagung und Begabung zum Spirituellen, das sich ökonomischer Messung entzieht. „Denn nicht vom Brot allein lebt der Mensch“, nicht auf Brot allein hin (*ouk ep' artou monou*) — ein Wort, das sich bei Mt 4, 4 findet, auf dem Vaticanum II rezipiert<sup>72</sup> und in den Wahlreden W. Brandts als Slogan eingeflochten wurde<sup>73</sup>. Der in materiellem Überfluß lebende Mensch erlebt eine Gesellschaft der „Wegwerfkultur“. Das dem Prinzip der amerikanischen Ex-und-Hopp-Philosophie verpflichtete Verhalten hat ein ökologisch nicht nur stil- und disziplinloses, sondern ökoethisch verantwortungsloses Verschmutzen, ja Erstickten der Natur mit massenhaft produzierten Wegwerfartikeln zur Folge. Das „Wegwerfzeitalter kündigte sich an und wird propagiert zu dem Zeitpunkt, da die Katastrophenmeldungen die Selbstmördergesellschaft bereits schocken<sup>74</sup>“. Eine drastische Darstellung der Praxis und Konsequenz des Wegwerfprinzips findet sich bei W. Schmidbauer<sup>75</sup>. Konsumaskese setzt die Erkenntnis voraus, daß volle Befriedigung kurzfristiger Bedürfnisse uns langfristig fast automatisch in die Katastrophe treiben wird. Konsumaskese als mit self-control eingeübter, gebändigter Umgang mit Gebrauchsartikeln hat demnach in der Öko-Ethik eine Schlüsselposition inne. Menne wählt nicht unzutreffend die Formulierung „Askese als Gegennorm<sup>76</sup>“. Konsumasketische Anstrengungen bewegen sich zwischen Drosselung der Produktion von superflua, zwischen einer Dämpfung des schon von Thomas von Aquin wirtschaftsethisch als gefährlich betrachteten „*immoderatus amor habendi*“<sup>77</sup> einerseits und

<sup>70</sup> Chora fas spricht gar von „Wohlstands-Overkill“: a. a. O. 74.

<sup>71</sup> GS 78.

<sup>72</sup> GS 86d.

<sup>73</sup> Vgl. Näheres dazu bei B o v e n t e r, Lebensqualität: Unbehagen am Fortschritt: Die Neue Ordnung 2 (1973) 155 f.

<sup>74</sup> K a d e, 170.

<sup>75</sup> Homo consumens. Der Kult des Überflusses, Stuttgart 1972. Er weist hier u. a. auf folgende Tatsache hin: Zur Herstellung der Wochenendausgabe der New York Times ist es notwendig, etwa 350 Hektar kanadischen Waldes zu fällen. „Diese Ausgabe kostet pro Stück 1,50 Mark... Zusätzlich muß die Stadt New York jeweils 30 Pfennig aufwenden, um die gewegworfenen Exemplare zu beseitigen“ (14).

<sup>76</sup> Menschliche Bedürfnisse und Grenzen des Wachstums: Internationale Dialogzeitschrift 2 (1973) 149. Vgl. die *temperantia*-Vorstellung bei Thomas von Aquin und das dort über die wirtschaftsethische Untugend der Verschwendung Gesagte.

<sup>77</sup> Summa Theologica II—II, qu 18, art 3, Contra.

Einschränkung der Abfallprodukte eines überhitzten Out-Puts an Konsumwaren andererseits. Die nach dem Aquinaten der Hab- und Konsumsucht eignende Inhumanitas wird überdeutlich bei folgendem Beispiel: In Indien sterben jedes Jahr soundsoviel Kinder den Hungertod, die man von dem Geld leicht ernähren könnte, das Frauen für Nagellack und Nagellackentferner ausgeben<sup>78</sup>. Unter den soziologischen Gegebenheiten des gegenwärtigen Verbraucherethos wird allerdings eine die Konsumexplosion dämmende Konsumaskese ohne Produktionsaskese bzw. -Umorientierung nicht durchschlagen können. Die Konsumer-Moral mit ihrer heiligen Pflicht zum Verschleiß ist nämlich nur die „Kehrseite der Produktionsmoral“<sup>79</sup>. Konsumaskese geht des weiteren von der Erkenntnis aus: Der Wohlstand im Westen wird sicher niemals den Maßstab für die ganze Erde abgeben können. Selbst wenn in China und Indien, wo mehr als ein Drittel der Menschheit lebt, ‚kalifornische Verhältnisse‘ herrschten, wäre die Erde wohl bald nicht mehr bewohnbar<sup>80</sup>. Konsumaskese meint indes nicht radikalen Verzicht auf Konsum überhaupt, sondern reflektiert distanzierte Haltung gegenüber dem Konsumwareangebot, überhaupt Relativierung ökonomistischer Konzepte. Sie impliziert vorab kritische Sichtung der Werbespots, eben asketische Disziplinierung gegen die Berieselungs-Suggestion der Reklame. Konsumaskese ist zu verstehen als jene Selbstkontrolle, die dem durch Prestigedenken bedingten Druck sekundärer, ‚uneigentlicher‘ Bedürfnisse widersteht, die Inflation der Bedürfnisse temperiert, zumal jeder Vergeudung und Verschwendung absagt. Konsumaskese muß daran arbeiten, den „Schleier des Scheins von den Bedürfnissen zu reißen und den Blick für das freizugeben, was man ‚wahres‘ Bedürfnis nennen könnte“<sup>81</sup>. Der so motivierte Konsumasket wird — und wenn auch noch so indirekt — bremsend auf absolut quantifizierende Wachstumsideologien einwirken und — im Hinblick auf die Nöte in der dritten Welt — die Inhumanität des Vergeudungsprinzips signalisieren<sup>82</sup>.

#### 4. Lebensqualität

Das oben angeführte Wort „Nicht vom Brot allein...“ faßt die Kritik an den Exzessen eines Konsummaterialismus und „consumerism“ negativ zusammen. Positiv läuft es genau auf das hinaus, was mit „Lebens-

<sup>78</sup> Schmidbauer, 32.

<sup>79</sup> Amery, 224.

<sup>80</sup> K. Natorp: Frankfurter Allgem. Zeitung (13. 4. 1974).

<sup>81</sup> Der Bedarf und die Bedürfnisse: Evangelische Kommentare 12 (1972) 712.

<sup>82</sup> Vgl. des Thomas Verurteilung der Verschwendung (*prodigalitas*): STheol. II—II qu 119: Der Verschwender sündigt gegen sich selbst, wenn er seine Güter aufbraucht, von denen er leben mußte. Allerdings sündigt er auch gegen den anderen, sofern er Güter verbraucht, womit er anderen helfen sollte.



qualität“ bezeichnet zu werden pflegt. Die wachstumsideologische und konsumasketische Kritik weist auf „Gegenwerte“ hin, die insgesamt auf das ethische Konzentrat Lebensqualität hin-konvergieren. Schon der Begriff, in dem sich nach H. Boventer „geistige und politische Energien“ bündeln<sup>83</sup>, indiziert eine Umorientierung: Kritik, ja Ablösung des quantitativen Konzepts, Gegensteuerung gegen den „Siegeszug der Quantität“<sup>84</sup>. Der Terminus Lebensqualität ist eingebettet in einen vorwiegend ethischen Argumentationsradius. Jean Améry gebraucht die Formel „Umwertung der Lebenswerte“<sup>85</sup>. Im Hinblick darauf treffen sich Aussagen weltlicher Autoren — bis ins Vokabular — zum Beispiel mit päpstlichen Äußerungen. In einer Botschaft an UN-Generalsekretär Dr. Waldheim zur Eröffnung der Internationalen Rohstoff-Konferenz der Vereinten Nationen hat Papst Paul VI. die Konsumgesellschaft kritisiert und zur Entwicklung eines „neuen Lebensstils“ aufgefordert. Dieser wird schon grob bestimmt, wenn derselbe Papst im Jahre 1969 in einer Rede vor der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf folgendes Axiom propagierte: „Du plus avoir au plus être.“ Genau in dieser Bewegungsrichtung vom „Mehr-Haben zum Mehr-Sein“ spielt sich der Prozeß der lebensqualitativen Neubesinnung ab. Auch in der Nationalökonomie läßt sich eine entsprechende Neueinstellung erkennen: nämlich bei der Definition des Bruttosozialprodukts. Es wird nicht mehr einfachhin gleichgesetzt mit Wohlstand oder gar mit Wohlfahrt. Daß dieses eben ein qualitatives Moment einbringt, betont der Schweizer Nationalökonom Emil Küng bereits mit dem Buchtitel: „Wohlstand und Wohlfahrt“<sup>86</sup>. Jüngst hat der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Samuelson einen neuen verfeinerten Wohlstands-Indikator entwickelt. Sein Wohlstands-Maß trägt die Abkürzung NEW = net economic welfare (Netto-Wirtschafts-Wohlfahrt). Bei der Berechnung dieses NEW wird der Geldaufwand für verschmutzte Luft und verdreckte Gewässer vom Sozialprodukt subtrahiert. Mit der Elle des NEW gemessen ist der wirtschaftliche Fortschritt erheblich bescheidener als die Zuwachsraten des Bruttosozialprodukts schließen lassen. Nach seinen Schätzungen wird die Diskrepanz zwischen Wachstum des Bruttosozialprodukts und echtem, realem Wohlstandsgewinn in Zukunft noch größer. Nach dem NEW-Modell sind auch die Wohlstandsdifferenzen zwischen Stadt und Land geringer als in den Bruttosozialprodukts-Bilanzen, weil höhere

<sup>83</sup> Boventer, 152.

<sup>84</sup> Schumacher, 31.

<sup>85</sup> Die heutige Industriegesellschaft und die „Lebensqualität“ als Problem der Gesellschaftsentwicklung: Universitas 2 (1974) 168.

<sup>86</sup> Tübingen 1972 — Der 4. Teil dieses Buches trägt die symptomatische Überschrift „Von der Konsumgesellschaft über die Wohlstandsgesellschaft zur Kulturgesellschaft“.

Aufwendungen für Müllabfuhr, Kriminalitätsbekämpfung, Verkehrsregelung sowie der weitere Weg zum Arbeitsplatz als wohlstandsmindernd gewertet werden. Auf dem Hintergrund solcher nationalökonomischer Korrekturen verdichtet sich zunehmend ein ethischer Argumentationsstrang. Man fordert allenthalben die Entwicklung von Gegenkräften — eben gegen den Druck von Klischeestilen der nur quantitativ kalkulierenden Wohlstandsgesellschaft. Die Gegenkräfte sollen die Mentalität der Menschen grundlegend ändern. In diesem Zusammenhang wird immer wieder die Rede von Metanoia laut<sup>87</sup>. Gefordert werden Bewußtseinsveränderung, ein Umdenk-Prozeß. C. Amery gebraucht gar das Wort „Bußvorgang“<sup>88</sup>. Der als notwendig erachtete nach-moderne Lebensstil soll eine Haltung ablösen, die Wirtschaft als Lebensinhalt betrachtet<sup>89</sup>. Hier fällt freilich den christlichen Kirchen die Aufgabe zu, mitzureden und mitzudenken, warum eine „Notwendigkeit des Umdenkens besteht und wie wir gewisse Wertakzente anders und besser setzen müssen“<sup>90</sup>. Die fällige Umdefinierung des Wohlergehens bedeutet, daß mehr Wert auf Wachstum in ethischer, geistiger, kultureller Beziehung gelegt wird. Dieses generelle Erfordernis kann auch in den Imperativ „Zurück zum Menschen“ gebracht werden<sup>91</sup>. Die Art anthropologischer Reduktion basiert auf dem Wissen, daß der Mensch selbst etwas „Meta-Ökonomisches“ ist. Es kommt daher auf einen Fortschritt an, dessen Qualität feststeht, damit echt menschenwürdiges Leben garantiert wird. „Die Diskussion über das vere humanum... darf nicht länger mehr durch einen unreflektierten Fortschrittsglauben verstellt werden“<sup>92</sup>.

Auf dem Hintergrund solch anthropologischer Wende erhebt sich ein Katalog von Verhaltensstilen, deren ethische Relevanz unzweideutig ist: Ehrfurcht vor der Natur und Pflege der „Partnerschaft mit allem Lebenden“<sup>93</sup> stellen in diesem modernen ökologischen Tugendkatalog primäre Idealthaltungen dar. G. Altner nennt das hier Angepeilte treffend „Mitkreatürlichkeit“<sup>94</sup>. Der Appell, echte menschliche Bedürfnisse mit

<sup>87</sup> Schumacher, 38; Amery, 183.

<sup>88</sup> Amery, 199.

<sup>89</sup> Schumacher, 37 f.

<sup>90</sup> W.-D. Marsch, Ethik der Selbstbegrenzung: Evangelische Kommentare 1 (1973) 19.

<sup>91</sup> Schumacher, 42.

<sup>92</sup> Der Bedarf und die Bedürfnisse, 709.

<sup>93</sup> Amery, 236.

<sup>94</sup> Schöpfung am Abgrund, Neukirchen 1974, 154. — Vgl. J. Millendorfer: Das Konzept der Lebensqualität läuft letzten Endes „in Richtung auf einen neuen Menschen hinaus, der Ehrfurcht kennt, der im Frieden mit der Schöpfung“ leben will (Grenzen des Fortschritts — Aufgaben des Christentums: Theologie der Gegenwart 1 [1974] 33).

einem Minimum von Verbrauch zu befriedigen, wird von Hinweisen auf buddhistische und konfuzianische Wirtschaftsethik begleitet, wo Sparsamkeit und „Pietät“ gegenüber der Natur eine tragende Rolle spielen. Sie umschreiben schließlich die in den ostasiatischen Religionen hochgewertete „Liebe zur Weisheit“. Bescheidung, Maß, einfaches Leben gehören des weiteren zu den substantiellen Inhalten der neuen Öko-Ethik bzw. der von ihr in den Mittelpunkt gestellten Lebensqualität. Hier klingen Tugenden an, die schon in der Wirtschaftsethik des Thomas von Aquin eine gewichtige Rolle spielen, aber leider nicht immer gemäß artikuliert worden sind<sup>95</sup>. Die von den Autoren der ökologischen Ethik allenthalben geforderte weltliche Askese verlangt eine ‚Tapferkeit‘ (vgl. die thomasische *fortitudo*-Konzeption), die dem „materiellen Wohl und Wehe mit einer gewissen Gelassenheit gegenübersteht“<sup>96</sup>. Unumwunden wird bedeutet, daß das langfristige „Verzichtprogramm“ ohne Bereitschaft zum Opfer nicht durchzuziehen ist. (Für C. Amery zum Beispiel steht es fest, daß die Propheten dieser Ethik, weil sie Opfer verlangen, hingeschlachtet werden<sup>97</sup>). Doch gewiß ist dies: ohne Verzichtleistungen ist das Soll der Lebensqualität nicht zu erfüllen. Sie gilt als Konditionierung einer Welt, in der es wieder echtes Glück gibt; wo die Lust am Dasein nicht ständig erstickt wird; wo beschauliche Stille einkehren kann<sup>98</sup>; wo Besinnlichkeit und Muße Heimatrecht bekommen. Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit (Solidarität) sind ebenfalls Elemente, die das in „Lebensqualität“ eingefangene Humanum konstituieren sollten. Nicht von ungefähr werden in diesem Zusammenhang die asiatischen Religionen erwähnt, denen fieberhafte Aktivität und Wettbewerbsdenken fremd seien. Von ihnen gelte es, die Tugenden der Konzentration und Meditation zu lernen, die nach Jantsch „sehr viel besser zu den ökologischen Erfordernissen der kommenden Jahrhunderte passen als unsere Wachstumsmanie“<sup>99</sup>. Überhaupt gewinnt Religion in der ökologischen Reflexion einen neuen Stellenwert. Heisenberg schreibt ihr eine Zukunft zu, gerade weil sie, die Religion, andere Ziele kennt als bloße Machbarkeit, reinen Nutzen<sup>100</sup>. Und christlicher Religion kann nicht Geringes für die ökologische Ethik abgewonnen werden. Der Glaube signalisiert Abkehr von der Verabsolutierung meßbaren Fortschritts (Glaube als Kritik jeder Metromanie). Hoffnung verzichtet auf „Anhal-

<sup>95</sup> Vgl. die thomasische *temperantia*-Lehre.

<sup>96</sup> Schumacher, 69.

<sup>97</sup> A. a. O. 231 f.

<sup>98</sup> Amery spricht gar von einer „bukolischen Menschheit“ (227).

<sup>99</sup> Jantsch, 56.

<sup>100</sup> Rationalität in Wissenschaft und Gesellschaft: Urban 44 f.

tenwollen der Zeit in künstlich gemachter Ewigkeit<sup>101</sup>“. Liebe vermeidet anthropozentrische Ausbeutung des Lebens und motiviert Solidarität.

## 5. Ökologie und Gemeinwohl

Der Mensch und seine Umwelt müssen als ein *Ganzes* aufgefaßt werden, als ein System, in dem sich Veränderungen in einem Teil auf alle anderen Teile auswirken. Durch die ökologische Problematik ist der sozialetisch zentrale Begriff Gemeinwohl nicht nur aktualisiert worden, sondern — dies ist das Entscheidende — in eine neue Dimension vorge-rückt; er nimmt einen echt universal-globalen Rang ein. Ich möchte dieses Phänomen mit dem Wort „naturale Expansion“ des Gemeinwohls umschreiben. Solch natürlicher-creatureller Bezug war freilich in der klassischen Sicht von Gemeinwohl (und Naturrecht) nicht explizit ausgeschlossen, aber kam nicht genügend zum Zug. Nun wird heute die Biosphäre in ihrer öko-systematischen Struktur und Funktion als Gemeinwohl-relevant erkannt. Es handelt sich buchstäblich um globale Dimensionierung, sofern es um den Wohl-Stand unseres Planeten geht, also um *planetares bonum commune*. Wenn Gemeinwohl die „Summe all jener Bedingungen<sup>102</sup>“ in sich begreift, die den Menschen in der Gesellschaft ein menschen-würdiges (= immer vollkommeneres) Leben zu garantieren vermögen, dann erhellt, daß gesunde Umwelt, biologisch heile, intakte Welt einen elementaren Inhalt des so verstandenen Gemeinwohls ausmacht. Was gibt es schließlich „Communeres“ als der Anspruch auf gute Luft, gesundes Wasser und so weiter? Die ökologische Fragestellung erzwingt offenbar eine Neubesinnung über den oft abstrakt formalisierten Gemeinwohlbegriff; damit wird zugleich das Umweltproblem als eines auch der politischen Ethik ansichtig. Friede wird heute verstanden „vor allem im Sinne einer Erhaltung der Menschheit überhaupt<sup>103</sup>“. Es gilt, die Voraussetzungen zu schaffen, daß kommende Generationen menschenwürdig leben können. Wenn Politik der ständige Versuch ist, den „Untergang der Menschheit zu verhindern<sup>104</sup>“, dann leuchtet der Konnex von ökologischer und politischer Ethik ein<sup>105</sup>.

Es gibt kein Gemeingut, das allgemeiner wäre als das Ökosystem dieser von den Menschen bewohnten Erde. Es bildet ja den botanisch-zoologisch-geologisch-klimatologischen Lebensraum Erde. Seine Wahrung

<sup>101</sup> Altn er, 180.

<sup>102</sup> GS 74b.

<sup>103</sup> J. von Bethmann, 183.

<sup>104</sup> Ebda, 184.

<sup>105</sup> Drastisch kommt der Zusammenhang zum Ausdruck: „Banal gesagt: Frieden stiften ist eben wichtiger, als Autos zu verkaufen“ (von Bethmann, 184 f.).



und Hegung ist Gemeinwohl-trächtig in einem an Materialität und Elementarität nicht überbietbaren Maß. Ist das Gemeinwohl „gleichsam der Horizont, in welchem sich alles gesellschaftliche Leben bewegt<sup>106</sup>“, dann macht der ökologische Horizont fraglos Gemeinwohl in Potenz aus. In solcher „Ethik der planetarischen Verantwortung<sup>107</sup>“ enthüllt sich das Gemeinwohl horizontal als planetares Wohl. Wir alle, die wir in planetarisch-solidarischer Lebensgemeinschaft existieren, machen planetarische Geschichte in einem lebens- oder todesentscheidenden Umfang. „Der letzte Mopedfahrer, die letzte Waschmittelverbraucherin wirkt negativ an dieser Entscheidung mit<sup>108</sup>.“

Die mit der ökologischen Problematik befaßte anglo-amerikanische Literatur kennt eine Formel, die bezeichnend ist: The predicament of mankind. Die Ironie der Sprachgeschichte will es, daß der Begriff „predicament“ den Sinn einer Kategorie (der klassischen Philosophie) hat und zugleich die Lage — und zwar die mißliche Lage meint. „Predicament of mankind“ bezeichnet die verunglückte „conditio misera“ von Menschheit und Gesellschaft, ihrer sozialen und naturalen Bezüge. Man kann wortgetreu von einer „kategorischen Misere“ sprechen. Das hierin ausgedrückte Gemein-Un-Wohl stellt eine immer akutere Bedrohung dar, der strukturell gesteuert, energisch gewehrt werden muß, indem alle Menschen in einer „Solidarität der Haltung und der Aktion<sup>109</sup>“ sich dem — ökologischen — Gemeinwohl verpflichtet wissen. Diese massiv drängende Notwendigkeit begründet die Unabdingbarkeit sozialetischer Reflexion des ökologischen Datums. Es provoziert konzentrierte Besinnung auf die Öko-Thematik, die zum Gegenstand einer konkret den ‚Zeichen der Zeit‘ verpflichteten, gegenwartsnahen, um einen neuen ethischen „way of life“ ringenden Sozialethik hochrücken muß.

---

<sup>106</sup> L. Berg, Gemeinwohl in methodischer Sicht: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften XI, Münster 1970, 297.

<sup>107</sup> A m e r y, 237.

<sup>108</sup> Ebda, 235.

<sup>109</sup> Ebda, 237.

**Maier, Johann — Schubert, Kurt:** Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, Uni-Taschenbücher Nr. 224. — München–Basel: Verlag Ernst Reinhardt, 1973. 315 S. Kart. 14,80 DM.

Der Wiener Ordinarius für Judaistik K. Schubert zeichnet auf den Seiten 9–141 ein Bild von der Entstehung, den Bräuchen und der Theologie der Qumran-Gemeinde. Er befaßt sich auch mit der allgemeinen Schilderung der Funde und ihrer religionsgeschichtlichen Einordnung. Beachtenswert ist, daß die Qumran-Essener drei „messianische Funktionäre“ erwarten: einen Priester-, Propheten- und Lalenmessias. Äußerst abgewogen schildert der Autor das Verhältnis Christentum-Qumran: Botschaft und Praxis Johannes des Täufers führen weit über den essenischen Rahmen hinaus, bei Jesus läßt sich von einem verbindenden Milieu sprechen, seine Person und Lehre überragen aber beträchtlich das qumranische Gedankengut. Am ehesten scheint in der johanneischen Literatur eine Auseinandersetzung mit den Lehren der Sekte vorzuliegen.

Der zweite Teil des Bds. bringt aus der Feder des Kölner Judaisten J. Maier eine wissenschaftlich fundierte und sprachlich einwandfreie Übersetzung der spezifischen Qumranschriften. Man möchte hoffen, daß durch diese handliche Ausgabe einer größeren Öffentlichkeit die Texte und ihr Verständnis bekannt werden.

W. Dommershausen, Trier

**Mosis, Rudolf:** Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. Freiburger theologische Studien. Bd. 92. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1973. 248 S. Kart. Lam. 40,— DM.

Diese Habilitationsschrift bietet eine gute Zusammenschau der noch wenig bearbeiteten Theologie des Chronisten. Sie revidiert sehr stark die gängige Meinung, der Chronist habe (um 300) sein Werk zur Verherrlichung des jüdischen Königtums und der nachexilischen Gemeinde verfaßt. M. möchte beweisen, daß das chronistische Werk die eigene Gegenwart des Verfassers deutet und dabei die Vergangenheit und Zukunft als konstitutive Faktoren dieser Gegenwart betrachtet. Die nähere Untersuchung der einzelnen Abschnitte von Chr., Esr/Neh kommt — besonders durch den Vergleich mit den dtr Parallelerzählungen — zu folgenden Ergebnissen: Das Saulkapitel (1 Chr 10) mit dem durch Jahwe verfügten Untergang des Königshauses und der durch die Philister erlittenen Niederlage Israels stellt die negative Möglichkeit vor, die für die Gemeinde Jahwes denkbar ist und in der Exilierung geschichtlich Wirklichkeit wurde. In der Salomogeschichte wird die schlechterdings positive Möglichkeit gezeichnet: Tempel, Kult, Ruhe, Friede, m. a. W. die voll verwirklichte, nicht mehr zu überbietende Idealzeit des Heils (2 Chr 1–9). Die Davidzeit hat den Charakter einer typischen Zwischenepoche. Die Wende vom Unheil ist zwar geschehen (1 Chr 11–16), aber dieses Heil hat die Eigenart des Vorbereitenden: David bringt die Lade in die Stadt, erwirbt die Tenne des Arauna und richtet einen vorläufigen Opferdienst ein (1 Chr 17–29). Der Chronist möchte seine eigene Zeit als eine „davidische“ verstanden wissen. In der nachsalomonischen Königsgeschichte sieht er lediglich Variationen der in Saul und David dargestellten Epochen. Esr/Neh mit der Absage an alles Heidnische und die Vorläufigkeit des durch Heimkehr und Tempelbau Erreichten erinnert deutlich an die davidische Zeit.

Die unbezweifelbar richtigen Ergebnisse des Autors hätten sicher noch erhärtet werden können durch umfangreichere Text- und Stilanalysen der tragenden Einheiten und ihrer Parallelen. Das erste Kap. (1 Chr 10) wäre geradezu vorbildlich, wenn ihm noch eine Synopse Dtr-Chr (in Petit) beigegeben und die Hauptinhalte der einzelnen Abschnitte auch drucktechnisch (Kursiv) hervorgehoben wären. In den übrigen Kap. hätte man die langen Abschnitte etwas aufgliedern können. Der Verfasser hat sich lobenswerterweise für die Schreibung der bibl. Namen nach den „Loccumer Richtlinien“ entschieden, doch sollte der Saulsohn (S. 19) „Eschaal“ heißen. Das Buch liest sich gut und eröffnet neue Perspektiven.

W. Dommershausen, Trier

**Müller, Werner E.:** Die Vorstellungen vom Rest im Alten Testament. Für die Neuaufgabe durchgesehen, überarbeitet, mit Ergänzungen und einem Nachtrag versehen von H. D. Preuss. — Neukirchen: Neukirchener Verlag 1973. 2. Aufl. 137 S. Kart. 18,— DM.

Müllers 1939 erstmals erschienene Dissertation, die bald schon als ein wichtiger Beitrag zur Erforschung von Ursprung und Geschichte des alttestamentlichen Restgedankens anerkannt wurde, hat nun H. D. Preuß dankenswerterweise neu herausgegeben. Er hat

vor allem dem Buch ausführliche Nachträge angefügt, die den allgemeinen Gang der Forschung zum Thema „Rest“ seit 1939 skizzieren. Ein Literaturverzeichnis rundet schließlich die Neuauflage ab, die damit als eine Zusammenfassung aller bisher erschienenen Arbeiten zur alttestamentlichen Restvorstellung gelten kann.

E. Haag, Trier

**Neues Testament und christliche Existenz, Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag am 4. Mai 1973, hrsg. von H. D. Betz und L. Schottroff.** — Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1973. VIII + 546 S. 98,— DM.

Dieser Sammelband zu Ehren des anregenden, aber gerade deswegen auch sehr umstrittenen evangelischen Neutestamentlers an der Universität Mainz enthält 29 Beiträge von Freunden, Schülern und Kollegen des Jubilars. Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Jubilars schließt den Band ab.

In einem Sammelband für H. Braun wird man nicht in erster Linie nach Scholastik suchen, weswegen hier auf einige wenige, dem Rezensenten besonders brisant erscheinende Beiträge und Thesen hingewiesen werden soll.

W. Bernet leitet aus dem Wandel der Sprache in der Moderne vier Konsequenzen ab: 1. Es ist notwendig, die Theologie zu entsakralisieren; was nicht bedeuten soll, daß B. die Sakramente völlig abschaffen, wohl aber ihnen als Brauchtümer nur noch psychologischen und pädagogischen Wert zugestehen will. 2. Die Theologie darf ihre „Sache“ nicht in spezifischer Differenz zur Philosophie sehen und sich 3. nicht als Interpretin des Heils verstehen. 4. „daß... das Denken als dialektischer Hervorgang aus Erfahrung und Vernunft das Thema einer möglichen, heute möglichen Theologie ist“.

M. Mezger fragt in einem teilweise etwas aphoristisch-feuilletonistisch anmutenden Stil nach dem Besonderen am Christentum und findet dieses nicht in bestimmten Glaubensinhalten, da es zu diesen doch meist irgendwo Parallelen gibt, sondern in einem anderen Selbst-, Welt- oder Grundverständnis, dessen Hauptkennzeichen das Paradoxe ist. („Wer groß heißen will, mache sich zum geringen Helfer für andere.“) Dieses Paradox aber muß in jeder Zeit eingeübt werden, sowohl durch die Institution Kirche wie durch deren Glieder, so daß M. sich den Satz von D. Sölle zu eigen macht: „Wahrheit wird nicht gelehrt und dann angenommen, sondern gelebt und getan.“ — „Vielleicht ist das Besondere am Christentum (anmutiges Paradox) eben dies, daß es in solchem Sinne nicht mehr ‚besonderen‘ sein wollte, seit der Vorhang im Tempel zerriß. Die strenge Korrektur der ‚besonderen‘ Frömmigkeitswerke durch Jesus (...) hat als Kehrseite eine humorige Überlegenheit: ‚Müßt ihr immer etwas Besonderes sein? Immer im Rampenlicht stehen? Immer vom dunklen Hintergrund unheiliger Weltkinder euch vorteilhaft abheben? Habt ihr das nötig?‘ — wenn man ein Stück der Bergpredigt so profan übersetzen darf.“

I. Broer, Marburg

**Nützel, Johannes, M.: Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung.** (Reihe: Forschung zur Bibel Bd. 6). — Würzburg: Echter-Verlag 1973. 327 S. Brosch. 29,— DM.

Bei der vorliegenden Freiburger Dissertation handelt es sich um eine monographische Untersuchung der Perikope Mk 9, 2–10. Der einleitende Forschungsüberblick (10–36) informiert zuverlässig, wenn auch nicht umfassend, über die seit 1942 publizierten Deutungsversuche; darüber hinaus führt die kritische Auseinandersetzung mit der Literatur den Autor zu einer Klärung des eigenen Ansatzes und Vorgehens. Der redaktionsgeschichtlichen Arbeitsweise entsprechend geht es zunächst darum, die beiden Schichten der Erzählung, Tradition und Redaktion, voneinander abzuheben (37–106). Das Ergebnis — in dieser Form neu — ist mit zu vielen Hypothesen belastet, als daß es allgemeine Zustimmung erwarten könnte, auch wenn (oder: gerade weil?) die rekonstruierte Quelle sich als eine relativ geschlossene Erzähleinheit darbietet. Es ist positiv hervorzuheben, daß der Verfasser selbst darauf hinweist, im einzelnen auch den Wahrscheinlichkeitsgrad, den eine bestimmte Zuweisung für sich beanspruchen darf, anzugeben versucht (164 f.) und seine Lösung im allgemeinen als einen „Diskussionsbeitrag“ (166) anbietet. Kapitel III befaßt sich mit der erschlossenen Markusvorlage (167–187). Dabei wird auch ausdrücklich der Bezug der Erzählung zur Geschichte behandelt (181–187); die Fragestellung ist konkret, die Auskunft recht allgemeiner Natur. — Das Beispiel von dem Unfall (182) im Zusammenhang mit der Frage nach der historischen Wahrheit eines Textes findet sich übrigens schon bei G. Lohfink, Paulus vor Damaskus (72 f.). Der eigentlichen Exegese der Markusperikope (Kapitel V: 236–274) sind „Vorbereitende Untersuchungen zum Aufbau und zur Theologie des Markusevangeliums“ (188–236) vorangestellt, um die

„Auslegung dort nicht zu belasten“ (188). Da aber in diesem IV. Kapitel „Fragen beantwortet werden, die... sich im Zusammenhang mit dem markinischen Verständnis der Verklärungserzählung stellen“ (188), entspräche eine umgekehrte Anordnung besser der inneren Konsequenz der Abhandlung. Mit einem Ausblick auf die Parallelen bei Matthäus und Lukas (275–299) schließt sich methodisch insofern der Zirkel der Untersuchung, als sich die Veränderungen in den beiden Großevangelien als Weiterentwicklungen der Markus-Erzählung verständlich machen lassen, so daß auch von dort her indirekt wieder Licht auf diese fällt.

Das Buch regt zu mancherlei Fragen an: Entspricht die Auffassung des Verfassers — im Markusevangelium ließen sich „drei Perioden der Christusoffenbarung unterscheiden“ (271) — in dieser Form der Intention des Evangelisten? Welche Bedeutung kommt der Phase des Erdenlebens Jesu zu? Bietet sie dem Evangelisten lediglich das notwendige „Anschauungsmaterial“? (Einige Äußerungen auf Seite 272 könnten immerhin so verstanden werden: „Indem Markus im Erdenleben Jesu seine Gottessohnschaft aufscheinen läßt, will er sie dem Leser vor Augen stellen. In der Kreuzigungsszene stellt er uns die beiden möglichen Verhaltensweisen gegenüber der Botschaft von Jesus anschaulich dar.“) Markiert Ostern einen Wendepunkt im historischen Sinn?

Man darf N. bescheinigen, einen wichtigen Diskussionsbeitrag zur Auslegung der markinischen Verklärungserzählung und darüber hinaus zum Gesamtverständnis des ältesten Evangeliums geleistet zu haben. Ob die Lektüre seines Buches durch den häufigen Ich- und Wir-Stil freilich anregender wird, wagt der Rezensent zu bezweifeln.

G. Schmah, Aachen

Schneider, Gerhard: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien (Biblische Handbibliothek, Bd. 11). — München: Kösel-Verlag 1973. 174 S. Pb. 24,— DM.

Das Interesse der neueren Exegese an der Passion Jesu hat in zahlreichen Einzeluntersuchungen der letzten Jahre seinen Niederschlag gefunden. Mit diesem Band legt Sch., der sich selbst wiederholt zu Teilfragen des Komplexes geäußert hat, eine dem heutigen Forschungsstand angemessene Gesamtdarstellung vor.

Das erste Kapitel beleuchtet die einzelnen Phasen bzw. Stadien der urkirchlichen Überlieferung vom Weg Jesu in den Tod (13–42). In steter kritischer Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur wird die Frage, ob es bereits eine zusammenhängende vorkanonische Passionserzählung gegeben habe, positiv entschieden (16). Auf Grund seines Umfangs, seiner Bedeutung und seiner Eigenart weist sich der hinter Mk 16, 20 b–41 stehende alte Kreuzigungsbericht als „Urbericht“ aus. Schon früh erwachendes Interesse daran, wie es denn zur Kreuzigung Jesu gekommen ist, läßt diesen Abschnitt zum Sammelpunkt weiterer „Perikopen“-Überlieferung werden, so daß er, schon vormarkinisch, bis zur Verhaftung Jesu erzählerisch „verlängert“ wurde (27). Die literarische Gestalt, die dann Markus der Passion gegeben hat, bestimmt durchgehend die Darstellung der beiden Großevangelien; auch für Lukas ist trotz gewisser Eigentümlichkeiten keine zusammenhängende Sonderquelle zu postulieren (33). Ein Seitenblick auf Johannes (35–39) zeigt, wie stark die durch die Synoptiker nun vorgegebene literarische Grundform die mündliche Überlieferung beeinflusste und prägte, so daß für den vierten Evangelisten mit einer zwar selbständigen, jedoch in manchen Punkten an den Synoptikern orientierten Vorlage gerechnet werden darf.

Kapitel II (43–153) analysiert und interpretiert fortlaufend die Passionserzählung der drei Synoptiker. Dabei wird zuerst die jeweilige Markus-Perikope besprochen, danach auf die Unterschiede und spezifischen Aussagen des Matthäus und Lukas eingegangen. Die Untersuchung beginnt mit der Verhaftungsszene und endet mit Mk 16, 1–8 parr.

Der abschließende dritte Teil (155–169) faßt kurz und bündig die theologischen Grundzüge der drei synoptischen Passionsdarstellungen zusammen: ist für Mk die christologische Ausrichtung charakteristisch, so für Mt die ekklesiologische, die lukanische Darstellung ist dagegen stark von der dem Griechentum vertrauten Vorbildidee geprägt.

Sch. informiert in diesem Band sachkundig über den aktuellen Stand der Forschung. Er scheut sich auch nicht, auf eindeutige Festlegungen zu verzichten, wo solche, zumindest im Augenblick, noch nicht verantwortbar sind (etwa S. 125). Der Praktiker wird gerne zu diesem trotz intendierter Allgemeinverständlichkeit (Vorwort) theologisch zuverlässigen Buch greifen; der Forscher findet in ihm wertvolle Anstöße, die gegenwärtige Diskussion weiterzuführen und zu vertiefen.

G. Schmah, Aachen



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- Alberti Magni opera omnia.** Tomus XXV. Pars 1: De natura boni. Primum edidit E. Filthaut. — Münster: Aschendorff. 1974. XII und 146 S. Kart. 138,— DM. Halbleder 148,— DM. Halbpergament 158,— DM.
- Bader, Dietmar:** Der Weg Loisy zur Erforschung der christlichen Wahrheit. (Freiburger theologische Studien, Bd. 96). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 200 S. Kart.-lam. 32,— DM.
- Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte.** (Deutingers Beiträge 28). Hrsg. v. W. Gessel und P. von Bomhard. — München: Verlag Seitz & Höfling. 1974. 313 S. Kart. 29,50 DM.
- Bestellt zum Zeugnis.** Hrsg. von K. Delahaye, E. Gatz u. H. Jorissen. Festgabe für Bischof Dr. Johannes Pohlschneider zur Vollendung des 75. Lebensjahres und zur Feier des 50jährigen Priesterjubiläums. — Aachen: Einhard-Verlag. 1974. 441 S. Geb. O. Pr.
- Buxbaum, Engelbert Maximilian:** Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549—1556. (Bibliotheca Instituti Historici S. I. Bd. XXXV.). — Rom: Institutum historicum S. J. 1973. 310 S. Kart O. Pr.
- de Lubac, Henri:** Quellen kirchlicher Einheit. (Übertragen v. H. Urs von Balthasar, Sammlung Theologica Romanica 3). — Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1974. 220 S. Brosch. 18,— DM.
- Die Botschaft von Gott.** Orientierungen für die Praxis, Hrsg. v. K. Hemmerle. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 192 S. Kart.-lam. 22,— DM.
- Exeler, Adolf:** Glauben mit Zukunft. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. — 1974. 64 S. Kart. lam. 7,80 DM.
- Feneberg, Wolfgang:** Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums (Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 36). — München: Kösel-Verlag. 1974. 216 S. Kart. 58,— DM.
- Fox, Helmut:** Ökumene — Hoffnung oder Illusion? Eine katholische Bilanz. — Trier: Spee-Verlag. 1974. 166 S. Kart. 19,80 DM.
- Franzen, August — Bäumer, Remigius:** Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. (Herderbücherei Bd. 424). Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 448 S. Kart.-lam. 9,90 DM.
- Gese, Hartmut:** Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. (Beiträge zur evangelischen Theologie. Bd. 64). — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1974. 258 S. Geb. 36,— DM.
- Handbuch der Religionspädagogik.** Bd. 2. Didaktik des Religionsunterrichts — Wissenschaftstheorie. Hrsg. v. E. Feifel, R. Leuenberger, G. Stachel und K. Wegenast. Schriftleitung: E. Feifel. — Gütersloh: Mohn/Zürich—Einsiedeln—Köln: Benziger. 1974. 400 S. Geb. 45,— DM. 54,— Fr.
- Hellmann A. J. Wayne:** Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 18). — München—Paderborn—Wien: Schöningh. 1974. 185 S. Kart. 20,— DM.
- Höfer, Albert/Höfler Alfred:** Das Glauben lernen. Schwerpunkte der Religionspädagogik. — Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. — 1974. 165 S. Kart.-lam.
- Kaczynski, Reiner:** Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus. (Freiburger theologische Studien Bd. 94). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 432 S. Kart.-lam. 76,— DM.
- Koch, Klaus:** Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese. 3. verbesserte Auflage mit einem Nachwort: Linguistik und Formgeschichte. — Neukirchen-Vluyn: 1974. 358 S. Ln. 36,— DM.

- Kubbig, Bernd W.: Kirche und Kriegsdienstverweigerer in der BRD. Mit einem Geleitwort von H. Gollwitzer — Stuttgart: W. Kohlhammer. 1974. 128 S. Kart. 10,— DM.
- Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Fünfter Teilband: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden. — Würzburg: Augustinus-Verlag. 1974. 562 S. Kart. 139,50 DM.
- Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. (Paderborner Theologische Studien Bd. 1). — Paderborn: Schöningh. 1974. 211 S. Kart.-lam. 24,— DM.
- Mösl, Stephan: Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara—Florenz—Rom (1438—1445). (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 89.) — Innsbruck: Universität. 1974. 66 S. Brosch.
- Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer. — Einsiedeln—Zürich—Köln: Benziger-Verlag. 1974. 1032 S. Geb. 86,— Fr./DM.
- Nyssen, Wilhelm: Das Credo des Bildes: Kinder malen den Glauben. Mit einem Beitrag von R. Kaufhold. Mit 24 Farbtafeln. — Trier: Spee-Buchverlag. 1974. 132 S. Ln. 34,80 DM.
- Petit, Jean-Claude: La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution — La période allemande 1919—1933. (Le 11e volume de la collection „Héritage et projet“). — Montréal: Fides Editions 1974. 252 S. Kart.-lam.
- Pesch, Rudolf/Zwergel, Herbert A.: Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung. Freiburg—Basel—Wien: Herder. — 1974. 144 S. Kart.-lam. O. Pr.
- Reckinger, François: Wird man morgen wieder beichten? — Kevelaer: Butzon & Bercker. — 1974. 210 S. Snolin. 22,— DM.
- Rogerson, J. W.: Myth in Old Testament Interpretation. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. 134). — Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1974. 206 S. Geb. 76,— DM.
- Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus. Mit Beiträgen von F. Hahn, K. Kertelge, F. Leo Lentzen-Deis, F. Mußner, R. Pesch, R. Schnackenburg. Hrsg. v. Kertelge. (Quaestiones Disputatae Bd. 63). — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 224 S. Kart.-lam. 22,80 DM.
- Schlier, Heinrich: Die Markuspassion. (Sammlung Kriterien 32). — Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1974. 100 S. Brosch. 11,— DM.
- Schmahl, Günther: Die Zwölf im Markusevangelium. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (Trierer Theolog. Studien Bd. 30). — Trier: Paulinus-Verlag. 1974. 170 S. Kart. 27,— DM.
- Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1933—1973. Zusammenestellt in der Erzbischöflichen Diözesanbibliothek Köln. — Köln: Presseamt des Erzbistums Köln. 1974. 89 S. Kart. O. Pr.
- Schupp, Franz: Glaube — Kultur — Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. — Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1974. 316 S. Pb. 25,— DM.
- Thompson, Thomas L.: The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. 133). — Berlin—New York: Walter de Gruyter. 1974. 392 S. Geb. 108,— DM.
- Wilckens, Ulrich: Rechtfertigung als Freiheit. Paulus-Studien. — Neukirchen-Vluyn: 1974. 248 S. Brosch. 28,— DM.
- Willms, Wilhelm: Der geerdete Himmel. Wiederbelebungsversuche. Meditationen — Bilder — Geschichten — Texte — neue Lieder — Gebete — Litaneien — Glaubenskenntnisse — Präfationen. — Kevelaer: Butzon & Bercker. 1974. 192 S. mit 15 Bild-Kollagen v. H. Strauß. 1974. 192 S. Snolin 22,— DM.
- Zimmerli, Walther: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. II. (Theologische Bücherei. Altes Testament Bd. 51). — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1974. 336 S. Kart. 29,— DM.

## **Dienst der Versöhnung**

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier. 172 Seiten, kart. — Trierer Theologische Studien. Bd. 31 — 19,80 DM.

Mit Beiträgen von E. Haag, K. Kertelge, J. Steinruck, H. Schützeichel, K. Reinhardt, B. Fischer, H. Weber, A. Thome und H. Feilzer.

Zwei Grundthemen bestimmen alle Beiträge dieses Bandes: die nie überholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen.

Am Anfang steht die Verkündigung der Propheten über Umkehr und Versöhnung. Aus der Sicht des Neuen Testaments ist Versöhnung mit Gott nur durch dessen eigene Initiative möglich, die in seinem Namen von der Kirche vollzogen wird. Im geschichtlichen Rückblick wird die öffentliche Buße in der christlichen Antike und die private Beichte untersucht. Eine Anfrage bei Calvin zeigt, wie sehr reformatorisches Denken die Beratungen des Trienter Konzils über das Bußsakrament bestimmte. Sakramententheologisch wird der Ort der gemeinsamen Bußfeier näher bestimmt. Der neue römische Ordo Paenitentiae von 1973 wird näher erläutert. Eine Analyse der gegenwärtigen Beichtkrise, die den Wandel des Schulverständnisses hervorhebt, leitet über zu pastoraltheologischen Erwägungen, die vornehmlich der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen gelten. Abschließend werden alle wichtigen Aspekte und Gründe für den Wandel der Bußpraxis zusammengefaßt, Richtpunkte für die Neuorientierung der Gemeindeseelsorge gegeben und neue Formen für Umkehr und Buße beschrieben.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

HELMUT FOX

# **Ökumene – Hoffnung oder Illusion?**

Eine katholische Bilanz

166 S., 8°, kart. 19,80 DM

Die Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche (Juni 1973) hat im katholischen Lager Kritik und Enttäuschung hervorgerufen und in den Kirchen der Reformation scharfe Reaktionen. Resignation breitet sich aus. Lohnt sich das ökumenische Gespräch mit der katholischen Kirche noch? Fox geht keiner neuralgischen Frage aus dem Weg, analysiert die Haltung der „Amtskirche“ und beschreibt die ökumenischen Impulse und Aktivitäten der verschiedensten katholischen Gruppen und Institutionen. Fazit: Der Elan früherer Jahre ist sachbezogener Nüchternheit gewichen. Strittige Fragen müssen nach 400jähriger Spaltung erörtert und aufgearbeitet werden. Das jeweilige kirchliche Selbstverständnis ist zu respektieren. Inzwischen ist die Ökumene auch auf katholischer Seite trotz vieler retardierender Momente gewachsen. Zur Resignation besteht kein Anlaß.

**SPEE-VERLAG TRIER**



## Priesterausbildung und Theologiestudium

Grundordnung für die Ausbildung der Priester „Ratio fundamentalis“. Normen zur Neuordnung der theologischen Studien. Lateinisch-deutsch. Mit den Dokumenten der Deutschen Bischofskonferenz. Kommentiert von Anton Arens und Heribert Schmitz. 600 Seiten. 63,90 DM. (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 25)

Diese lückenlose und von Sachkennern kommentierte Dokumentation bietet übersichtlich die neuen Grundlagen für die priesterliche Ausbildung und das theologische Studium. Ein Standardwerk, das jeder Theologe immer wieder befragen wird.

## Kleriker- und Weiherecht

Sammlung neuer Erlasse. Lateinisch-deutsch. Kommentiert von Heribert Schmitz. 162 Seiten. 18,80 DM (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 38)

Mit zuverlässigen Erläuterungen versehen umfaßt der Band das Motu proprio über die Neuordnung von erster Tonsur, niederen Weihen und Subdiakonatweihe sowie über die Weihestufe des Diakonats, ferner die Normen zur Laisierung mit der entsprechenden Verfahrensordnung der Deutschen Bischofskonferenz, sowie die Normen zur Kandidatenwahl für das Bischofsamt.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## Schriftauslegung

Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München herausgegeben von Josef Ernst. 412 S., geb. 32,— DM. ISBN 3-506-72230-1.

Der sorgfältig edierte Sammelband enthält zehn Aufsätze um O. Kuss, den Herausgeber der Biblischen Untersuchungen, gruppierter Exegeten. Theologiegeschichtlich orientierten hermeneutischen Erwägungen über Probleme und Prinzipien der Schriftauslegung stehen exegetische Beiträge gegenüber, die sich mit der Auslegung von Schrift und Geschichte im Neuen Testament befassen. Neben knappen informativen Resümées über das „hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte“ (J. Ernst) und die „Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden“ (A. Sand) sowie einer überzeugend vertretenen These der Herkunft der „alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6, 26—51a“ (G. Richter) können vor allem die Aufsätze von O. Kuss (Zur Hermeneutik Tertullians; Über die Klarheit der Schrift / Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luther über den freien und versklavten Willen) und seine den Band abschließende, distanziert abwägende Erinnerung an „Exegese und Theologie des Neuen Testaments als Basis und Argemnis jeder nachneutestamentlichen Theologie“ das aufmerksame Interesse jedes exegetisch arbeitenden Theologen beanspruchen.

Das sorgfältige Studium des Buches läßt unter den verschiedensten Aspekten das Gesamtproblem der Hermeneutik erfassen. In der katholischen Literatur ist es vielleicht das bedeutendste Buch in der Gegenwart zur Hermeneutik (KNA).

Claus Schedl

## Rufer des Heils in heilloser Zeit

Der Prophet Jesaja, Kap. I—XII, logotechnisch und bibeltheologisch erklärt von Claus Schedl. XVIII, 402 Seiten, kart. 28,— DM. ISBN 3-506-77610.

Zum Aufbau des Werkes: Vorangestellt ist jeweils der Prophetentext in deutscher Übersetzung. Schon hier werden die Baugesetze sichtbar. Unter Form wird auf diese logotechnischen Baugesetze näher eingegangen und der Dialog mit der bisherigen Forschung weitergeführt. Es zeigt sich, daß die Bezeichnung von Texten als „echt“ oder „unecht“ neu zu stellen ist. Unter Erklärung wird das Wichtigste zur Zeitgeschichte und zur prophetischen Theologie ausgeführt. Hier treten Gedanken in Sicht, die geeignet sind, auch das Gewissen unserer Zeit wachzuerütteln.

## Ferdinand Schöningh

D-479 Paderborn, Postf. 1020



Auslieferung für die Schweiz:  
Becket-Verlag  
CH-8001 Zürich, Rennweg 14

WILHELM NYSSSEN

## Das Credo des Bildes – Kinder malen den Glauben

Mit einem Beitrag von Rudolf Kaufhold

132 Seiten mit 24 Farbtafeln, 24,3×27 cm. Leinen, mit farbigem Schutzumschlag und Schubert. DM 34,80

Bilder offenbaren, aus welcher Tiefe Kinder leben, wenn die Erwachsenen durch anschauliches Erzählen, niemals durch Vorzeichnen, die Kinder zur Aussage ihrer Bilder erwecken.

In einem seltenen Reichtum von Form und Farbe zeigen die Farbtafeln Bilder vorschulpflichtiger Kinder. Sie entstanden in zwei Kindergärten des Schwarzwaldes und des Odenwaldes. Angeregt durch den bekannten Freiburger Kunstmaler Rudolf Kaufhold erzählt eine Kindergartenschwester das Heilsgeschehen nach den Worten des Alten und des Neuen Testaments, der Kirchenväter und Mystiker und nach der liturgischen Festfeier der Kirche sehr anschaulich, ohne Verniedlichung und ohne Verkürzung. Aus dem Erzählen der Schwester entstehen die Bilder der Kinder in großer Leuchtkraft und Ursprünglichkeit. Hier zeigt sich, daß in jedem Kind die Ursprache der Bilder mit all ihren Unsagbarkeiten neu entsteht.

Erwachsene und Kinder wirken beim Bild zusammen. Das Kind erhält vom Erwachsenen die Gabe des glaubhaften Wortes und beschenkt dann den Erwachsenen durch die Gabe des ursprünglich gläubigen Bildes. Erwachsene werden von diesen Bildern so stark angerührt sein, daß sie sich ihrer eigenen verschütteten und vielfach vergessenen Lebensgründe wieder bewußt werden.

Wilhelm Nyssen schildert die Entstehungsgeschichte und erläutert die Bilder. Rudolf Kaufhold begründet das Recht des Kindes auf die Entfaltung seiner schöpferischen Kräfte und sagt den Erwachsenen in Merksätzen, wie sie kreative Fähigkeiten im Kind wecken und fördern können.

**SPEE-VERLAG TRIER**







---

# Benziger

**Theologie. Eine Auswahl**

**2/74**

---

**D. Wiederkehr**

## **Perspektiven der Eschatologie**

Ca. 240 Seiten, brosch. ca. 28,— DM.

Diese als Lehrbuch benutzbare Studie weist Eschatologie auf dem Hintergrund der neuesten Diskussion und im Gespräch mit anderen Geisteswissenschaften und Weltanschauungen als jenen Aspekt nach, der die ganze Theologie und die gesamte Glaubenspraxis zu bestimmen hat.

---

**A. Stock**

## **Umgang mit theologischen Texten**

**Methoden — Analysen — Vorschläge**

Reihe: Arbeits- und Studienbücher Theologie. Ca. 250 Seiten, brosch. ca. 19,80 DM.

In diesem Arbeits- und Lehrbuch werden anhand von praktischen Beispielen Methoden der religiös-theologischen Textinterpretation vorgestellt, wobei jenen Verfahren, die in der modernen Linguistik und Literaturwissenschaft entwickelt wurden, besondere Aufmerksamkeit eingeräumt wird.

---

**N. J. Frenkle**

## **Der Traum — Die Neurose — Das religiöse Erlebnis**

**Konfessionalismus und Religion aus der Sicht einiger analytischer Prozesse.**

Mit einem Vorwort von Marie-Luise von Franz. Ca. 120 Seiten, brosch. ca. 16,80 DM.

Dieses Sachbuch zeigt anhand von drei Traumserien, wie eine durch falsche religiöse Einflüsse verursachte Neurose Anlaß sein kann, über den Weg einer Analyse zu gesunder und echter Religiosität zu finden.

---

**J. Pfammatter  
F. Furger**

## **Theologische Berichte 4**

**Fragen christlicher Ethik**

Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von J. Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. Ca. 240 Seiten, brosch. ca. 29,80 DM.

Der Band berichtet über die neueren Tendenzen in der christlichen Ethik, vor allem in der katholischen Moraltheologie und versucht, eigene Vorschläge zur Begründung der Ethik anzubieten.

---

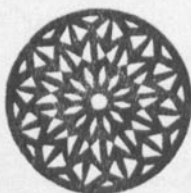
**Benziger**

**Benziger Verlag Köln**

---

# BINSfeld

INHÄBER: DORNOFF



GLASMALEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

## Neuerscheinung!

Lawrence Elliot:

### Johannes XXIII.

Das Leben eines großen Papstes

300 Seiten, geb. 29,50 DM

### J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlsendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

## Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

## Neuerscheinung

FRANZ W. NIEHL

## Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinander gereiht. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

**SPEE-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Winfried Aymans, Trier

Die Sakramentalität christlicher Ehe  
in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht —  
Erwägungen zu einer Neubesinnung

Arnold Stiglmaier, Brixen

Weisheit und Jahweglaube im Buch  
Kohélet (II)

Helmut Pfeiffer, Bonn

Erfahrung und Erkenntnis Gottes — Versuch  
einer theologischen Aneignung der  
Philosophie Karl Jaspers'

Heft 6  
November/Dezember 1974  
83. Jahrgang Pastor bonus  
Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

Bibelwissenschaft — Altes und Neues  
Testament

**Schriftleiter der Trierer Theologischen Zeitschrift:**  
Prof. Dr. Ludwig Berg, Mainz, Prof. Dr. Ernst Haag, Trier.

**Anschrift der Schriftleitung:** 55 Trier-Petrisberg, Haus Maria Frieden, Sickingenstraße 35.

**Mit kirchlicher Druckerlaubnis.**

Die Trierer Theologische Zeitschrift erscheint jährlich in 6 Heften (je 4 Bogen). Jahresabonnement 36,— DM, Einzelheft 7,— DM, Studentenabonnement bei Vorlage einer Studentenbescheinigung 28,80 DM; alle Preise zuzüglich Zustellgebühr.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, 55 Trier, Postfach 30 40, Fleischstr. 61—65.

**Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Winfried Aymans, 55 Trier, Auf der Jünger 1  
Dr. Arnold Stiglmeier, I-39042 Brixen, Vinzentinum  
Dr. Helmut Pfeiffer, 5480 Remagen-Rolandseck, Insel Nonnenwerth

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH Trier.

**Alle Rechte vorbehalten.** Nach dem neuen Urheberrechtsgesetz (URG) ist für die fotomechanische, xerographische oder in sonstiger Weise bewirkte Anfertigung von Vervielfältigungen der in dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge oder Beitragsteile zum eigenen Gebrauch eine Vergütung zu bezahlen, wenn die Vervielfältigung gewerblichen Zwecken dient. Die Vergütung ist nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels E. V. und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens vom 14. 6. 1958 / 1. 1. 1961 zu entrichten. Die dort festgesetzten Vergütungsverfahren und -sätze gelten auch für gewerbliche Unternehmen, die nicht dem BdI oder dessen Mitgliedsverbänden angehören. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiergebühren beim Börsenverein bezahlt, so ist für jedes kopierte Blatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu verwenden.

Die Weitergabe von Vervielfältigungen, gleichgültig zu welchem Zweck sie hergestellt werden, ist verboten und als Urheberrechtsverletzung strafbar.



# Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht\*

Thesenhafte Erwägungen zu einer Neubesinnung

Von Professor Dr. Winfried Aymans, Trier

## A. Vorbemerkung

Wenn der Kanonist sich mit der Sakramentalität christlicher Ehe befaßt, so geschieht dies selbstverständlich mit den Einschränkungen, die sich von seiner Disziplin her aufdrängen. Es kann deshalb im Folgenden nicht darum gehen, die theologisch-dogmatischen Vorfragen anzugehen, wieso und inwieweit die christliche Ehe im Glaubensverständnis der Kirche ein Sakrament ist. Einiges wird für die folgenden Überlegungen vorausgesetzt, anderes — für das Verständnis christlicher Ehe nicht minder Wichtiges — bleibt ganz außer Betracht. Daß die Ehe in der Kirche Sakrament ist und insoweit zu den kirchlichen Grundvollzügen gehört, wird zur selbstverständlichen Voraussetzung genommen<sup>1</sup>. Worum also geht es?

Ohne das Problem schon genau zu bezeichnen, kann man zunächst auf eine etwas abstrakte Weise die zentrale Aussage des Codex Iuris Canonici über die christliche Ehe dahin zusammenfassen, daß alle gültigen Ehen zwischen Getauften aus sich heraus sakramentalen Charakter haben und die christliche Ehe nur als sakramentale denkbar ist (c. 1012 CIC). Auf diese Weise wird die christliche Ehe unabhängig vom Bekenntnisstand der Partner als sakramentales Heilszeichen gewertet. Es erhebt sich die Frage, wie diese weittragende Aussage des kanonischen Rechtes begründet ist und ob es, besonders nach dem II. Vatikanischen Konzil, Gründe gibt, die eine Änderung oder jedenfalls doch eine Differenzierung dieser Aussagen nahelegen.

---

\* Gastvorlesung auf Einladung des Fachbereichs Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, gehalten am 17. Mai 1974.

<sup>1</sup> Zu der dogmatischen Seite vgl. H. Volk, Das Sakrament der Ehe, Münster 1951; K. Rahner, Die Ehe als Sakrament: Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, 519—540; K. Reinhardt, Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht: K. Reinhardt/H. Jedin, Ehe — Sakrament in der Kirche des Herrn, Berlin 1971, 7—59, hier bes. 20—34; W. Beinert, Die Ehe als Sakrament der Kirche: Familie in der Diskussion. Beiträge zur Theologie der Ehe, hrsg. v. G. Struck, Kevelaer 1971, 11—36.

## B. Die Grundaussagen des Codex Iuris Canonici

Kommen wir noch einmal auf den Canon 1012 des Codex Iuris Canonici zurück! Dieser Canon stellt fest, daß Christus den Ehevertrag von Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben hat (§ 1) und daß deshalb zwischen Getauften kein gültiger Ehevertrag bestehen kann, der nicht zugleich sakramentalen Charakter hat (§ 2). In diesem Canon wird nicht nur der Kern des kirchlichen Glaubensverständnisses über die Ehe zu rechtlichem Ausdruck gebracht und insoweit die theologische Grundlegung des kirchlichen Eherechtes vollzogen; vielmehr geschieht dies zugleich in einer geschichtlichen Prägung, die für die lateinische Kirche eigentümlich ist.

Gerade die geschichtliche Gestalt dieses Canons wird deutlich im Vergleich mit der Lehraussage des Konzils von Trient. Das Tridentinum hatte den Glauben der Kirche über die Ehe mit jener Endgültigkeit, die dogmatischen Definitionen eigen ist, dahin erklärt, daß die Ehe wahrhaft und im eigentlichen Sinne eines jener sieben sakramentalen Gnadenzeichen ist, die als solche auf Christus den Herrn selbst zurückgehen und nicht etwa menschlichem Erfindungsgeist in der Kirche entstammen<sup>2</sup>. Es gilt schon hier festzuhalten, daß das Konzil diese Aussage dem zwar nicht unreligiösen, wohl aber unkirchlichen Verständnis der Ehe entgegengestellt hat, wie es namentlich Luther vertreten hatte<sup>3</sup>. Es ist dies eine allgemein gehaltene Glaubensaussage über das kirchliche Verständnis der Ehe, nicht jedoch eine konkrete Bewertung und qualitative Beurteilung jeder einzelnen christlichen Ehe<sup>4</sup>.

Demgegenüber geht der c. 1012 CIC einen wesentlichen Schritt weiter, indem er die tridentinische Definition auf die überkommene kanonistische Ehelehre der lateinischen Tradition anwendet: Nicht der Ehe selbst, sondern konkreter dem Ehevertrag unter Christen wird die Wür-

---

<sup>2</sup> Conc. Trid. Sess. VII Can. 1. Besonders Sess. XXIV Can. 1: „*Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre*: a.s.“

<sup>3</sup> Vgl. H. Jedin, Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient: K. Reinhardt/H. Jedin, Ehe — Sakrament in der Kirche des Herrn, Berlin 1971, 61—109. Vgl. auch K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (Kirchenrecht), Bd. II, München—Paderborn—Wien 1967, 150 Anm. 1; J. Heckel, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, hrsg. v. M. Heckel, Darmstadt 1973, 143—168.

<sup>4</sup> Obwohl nur allgemein von dem „matrimonium“ die Rede ist, ist zweifellos die Ehe als kirchliche Institution gemeint und nicht die Ehe außerhalb der Kirche, also etwa die Ehe von Ungetauften.

de des Sakramentes zugesprochen<sup>5</sup>. Dies ist gewiß eine legitime Konkretisierung des Glaubenssatzes im Rechtsbereich, doch wird man einschränkend anmerken müssen, daß dies nicht die einzig mögliche Konkretisierung ist. Wo etwa Ehe — anders als in der römisch-abendländischen Tradition — nicht vorwiegend unter dem Vertragsgedanken, sondern beispielsweise stärker unter dem Stiftungs- bzw. Bundesgedanken begriffen wird, dort müßte folgerichtig der gestiftete, das heißt durch Gottes Handeln begründete Ehebund als die zur Würde des Sakramentes erhobene eheliche Rechtsgestalt bezeichnet werden<sup>6</sup>. Neben dieser Anwendung der tridentinischen Ehelehre auf den Vertragsgedanken präzisiert der CIC die Lehraussage über die Ehe kirchenrechtlich auch in der Frage, welche Ehen sakramentalen Charakter haben<sup>7</sup>. Eine jede im Sinne des kanonischen Rechtes gültig geschlossene Ehe zweier Getaufter hat sakramentalen Charakter und ist — im Sinne des Codex Iuris Canonici — nur als sakramentale Ehe denkbar. Die Sakramentalität der vollchristlichen Ehe ist infolgedessen ganz und gar auf die Heilstatsache der Taufe gegründet, aber nicht in der Weise, daß auf der Taufe sakramentale Ehe aufgebaut werden kann, sondern so, daß aus der Taufe die Ehe sakramentalen Charakter erhält. In der Sprache des ausgeführten Eherechtes heißt dies, daß die Sakramentalität der Christenehe von dem aktuellen Glauben der Eheschließenden jedenfalls insoweit unabhängig ist, als ein einfacher Irrtum über den sakramentalen Charakter der Ehe ohne Auswirkung auf deren Zustandekommen und deren besondere Wesensart bleibt (c. 1084). Allein wenn der direkte Ausschluß der Sakramentalität in den Eheschließungswillen eingeht, ist dies von rechtserheblicher Bedeutung, dies aber so, daß die beabsichtigte Ehe rechtsgültig nicht zustandekommt<sup>8</sup>.

### C. Die ekklesiologische Dimension der kodikarischen Ehelehre

Die auf solche Weise kurz skizzierte Lehre des Codex Iuris Canonici über den sakramentalen Charakter der Christenehe ist in das Kreuzfeuer

<sup>5</sup> C. 1012 § 1: „*Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evertit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos.*“

<sup>6</sup> Diesen an die biblische Sprechweise anknüpfenden Gedanken legt auch das II. Vatikanische Konzil seinen Aussagen über die Ehe zugrunde (vgl. *Gaudium et Spes*, Art. 48). Die Problematik soll hier nur angedeutet, nicht vertieft werden. Es ist aber klar, daß die in den verschiedenen Grundgedanken des Vertrages oder des Bundes steckenden Elemente einander nicht ausschließen, sondern ganz im Gegenteil stets jeweils mitzudenken sind.

<sup>7</sup> Es geht hier selbstverständlich nur um den Vergleich der tridentinischen Aussagen mit denen des CIC, nicht etwa darum, die Geschichte der kodikarischen Darstellung aufzuweisen.

<sup>8</sup> Vgl. K. Mörsdorf, *Kirchenrecht* II, 228, zu c. 1086 § 2.

der Kritik namentlich unter dem Gesichtspunkt geraten, daß die Sakramentalität der Ehe aus einem Automatismus entwickelt und der personalen Glaubenssituation der Eheschließenden nicht genügend gerecht werde<sup>9</sup>.

In der Tat läßt sich eine gewisse Berechtigung solcher Kritik nicht leugnen. Dies gilt besonders im Hinblick auf viele Ehen nichtkatholischer Christen, die auch dann, wenn sie ihre Ehe nicht als eine rein weltliche Angelegenheit, sondern irgendwie in einem religiösen Sinne verstehen<sup>10</sup>, diese deshalb noch längst nicht als einen schlechthin unauflöshchen sakramentalen Bund begreifen<sup>11</sup>.

Wird die Glaubenssituation zahlreicher nichtkatholischer Christen angemessen berücksichtigt, so muß man fragen, wenn ihre Ehen allein auf Grund der empfangenen Taufe als sakramental angesehen werden? Manche fragen noch weiter: Sind nicht auch viele katholische Christen in einer vergleichbaren Lage, so daß der sakramentale Charakter ihrer Ehen, völlig losgelöst von dem mangelhaften Glaubensverständnis, allein aus der empfangenen Taufe erwächst<sup>12</sup>? Überdeckt hier nicht ein übersteigter theologischer Objektivismus und sakramentaler Automatismus die wirkliche Glaubenssituation und damit die personale Glaubenswirklichkeit? Wird damit nicht die Sakramentalität der Ehe vielfach zu einem rein abstrakten Postulat ohne jede glaubensrelevante Aussagekraft? Muß angesichts dessen nicht die im Kirchenrecht festgehaltene zwangsläufige Koppelung der Sakramentalität der Ehe an das bloße Faktum der Taufe aufgegeben werden, um so den Weg für eine realistischere Einstellung frei zu machen, auf dem vom Glaubensbewußtsein

---

<sup>9</sup> Vgl. etwa L. M. Groghan, Ist die Taufe der entscheidende Faktor?: Wie unauflöslich ist die Ehe? hrsg. von J. David und F. Schmalz, Aschaffenburg 1969, 238 bis 248, bes. 243—248; R. Gall, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe? Würzburg/Zürich 1970, 139 f.; P. Huizing, Kirchenrecht und zerrüttete Ehe: Concilium 9 (1973) 458. Vor allem auch R. Hauser, Die Unauflöslichkeit der Ehe als pastorale Sorge: H. Lubczyk/G. Schneider/R. Hauser, Ehe unlösbar. Fragen an Bibel und Pastoral, Berlin 1972, 77—120, hier 101—103.

<sup>10</sup> Vgl. J. Heckel, Lex Charitatis 143—168.

<sup>11</sup> Zu den kanonistischen Fragen vgl. H. Armbruster, Der Ehewille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe, München 1959 (= MThStud III/12); A. Scheuermann, Der Ehewille der Nichtkatholiken und der nichtpraktizierenden Katholiken: ÖAKR 9 (1958) 104—122, 198 bis 218, 269—287; G. May, Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener, Paderborn 1965; A. Scheuermann, Die irrtümliche Eheaufassung. Die Problematik des can. 1084 in der Rechtsprechung der S. R. Rota: ÖAKR 17 (1966) 168—186.

<sup>12</sup> Vgl. die bei H. Socha, Die kirchenrechtliche Bewertung der ungültigen Ehe: ThGl 63 (1973) 33 Anm. 61, angegebene Literatur.



der Partner getragene sakramentale Ehen sich von den übrigen gültigen, aber nichtsakramentalen Christenehen abzuheben vermögen?

Auf solche Fragen eine befriedigende Antwort zu finden, ist gewiß keine leichte Sache. Die Gefahr, die Sakramentalität der Ehe aus ihrem kirchlichen Bedeutungszusammenhang herauszulösen und zu einem Qualitätsmerkmal besonders glaubenseifriger Eheleute verkümmern zu lassen, liegt auf der Hand. Die geistliche Aussagekraft sakramentaler Zeichenhaftigkeit ist von derartigem Subjektivismus nicht weniger bedroht als durch den kritisierten theologischen Objektivismus. Das kanonische Recht allein vermag das theologische Problem natürlich nicht zu lösen, doch kann es hierzu einen Beitrag leisten. Schon der Codex Iuris Canonici kann, wenn man ihn recht versteht, die Richtung weisen, in der die Lösung zu suchen ist. Dazu muß man sich freilich von einer auf das bloße Rechtsphänomen „Ehe“ verengten Sicht lösen.

### 1. Die Eheschließung in ihrem ekklesiologischen Kontext

Die Sakramente sind Selbstvollzüge der Kirche<sup>13</sup>. Wenn auch die Ehe zu den Sakramenten der Kirche gerechnet wird, so ist damit über den natürlichen Sinngehalt und ein allgemein religiöses Verständnis der Ehe hinaus die heilsmittlerische Bedeutung ehelicher Existenz in dem Neuen Gottesvolk ausgesprochen<sup>14</sup>. Darum müssen Eheschließung und Ehe notwendig in ihrem ekklesiologischen Zusammenhang gedeutet werden.

#### a) Die Rechtsform der Eheschließung

Wenn man traditionell auf ekklesiologische Elemente der Ehe aufmerksam machen will, so geschieht dies meistens und mit Recht unter Hinweis auf die liturgische und die rechtliche Form der Eheschließung. Neben den liturgischen Trauformularen ist es ja die allmähliche Entwicklung eines eigenen Eherechtes gewesen, mit der die kirchliche Bedeutung der Ehe in das Glaubensbewußtsein gehoben worden ist<sup>15</sup>. Die verhältnismäßig späte Einführung einer verbindlichen Rechtsform für die kirchliche Eheschließung durch das Konzil von Trient kann nicht nur als Lösungsversuch eines brennenden juristischen Problems gedeutet werden. Die Beseitigung der klandestinen Ehen ist ja nicht nur ein soziales Anliegen gewesen; vielmehr ging es in einem darum, die Ehe in

<sup>13</sup> Vgl. K. Rahner, Die Ehe als Sakrament, a. a. O. 520 f.

<sup>14</sup> Statt anderer siehe K. Reinhardt, Sakramentalität a. a. O. 26—34.

<sup>15</sup> Vgl. K. Mörsdorf, Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse. Eine rechtsvergleichende Untersuchung: MThZ 9 (1958) 241—256; ders., Der Ritus sacer in der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung: Liturgie, Gestalt und Vollzug. Festschrift für J. Pascher, hrsg. v. W. Dürig, München 1963, 252—266.

ihrer sakramentalen Zeichenhaftigkeit überhaupt besser zu gewährleisten. Es ist müßig, hierfür nach ausdrücklichen Begründungen zu suchen, denn dem Denken des Tridentinums konnte es nur um die christliche Ehe gehen, nicht aber um die neuzeitliche Auseinandersetzung mit der säkularisierten Zivilehe. So gesteht auch K. Rahner, „daß die Einführung der tridentinischen Formpflicht zuerst der Sorge um das Wohl der christlichen Gemeinde entsprang“<sup>16</sup>. Der gleichen Wurzel ist auch die schon im Dekret „Tametsi“ angelegte, aber erst im Hinblick auf das neue Recht des CIC geforderte aktive priesterliche Mitwirkung bei der ordentlichen Eheschließung entsprungen<sup>17</sup>. Die aktive priesterliche Mitwirkung bei der ordentlichen Eheschließungsform ist aus zwei Gründen wesentlich: einmal, weil sie eine konstitutive Bedingung der ordentlichen Eheschließung ist<sup>18</sup>, zum anderen, weil sie das Wesen der Ehe als kirchlicher Existenzform auch im Bereich des Zeichenhaften angemessen zum Ausdruck bringt<sup>19</sup>. Indem das kirchliche Recht diese

<sup>16</sup> Die Ehe als Sakrament, a. a. O. 535 f., Anm. 33.

<sup>17</sup> Siehe hierzu das Dekret „Ne temere“ von 1907; vgl. K. Mörsdorf, Der Ritus sacer, a. a. O. 263–265. Es ist unerfindlich, wieso Rahner (Die Ehe als Sakrament a. a. O. 535 f., Anm. 33) gegen Mörsdorf und G. May (Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen, Paderborn 1963, 42) die Einführung der Formpflicht zwar aus der Sorge um die Gemeinde, den Übergang zu der aktiven Mitwirkung des Priesters aber in einem gewissen Gegensatz hierzu als Ausbau der kirchlichen Autorität interpretiert, dem er offenbar sehr kritisch gegenübersteht. Beide Vorgänge liegen vielmehr auf derselben Linie, beide haben es mit der kirchlichen Autorität zu tun, aber nicht mit einer willkürlichen Autorität, sondern mit einer solchen, die um des kirchlichen Charakters der Ehe willen eingesetzt wurde.

<sup>18</sup> Rahner will dieses „wesentlich“ jedenfalls nicht in einem strikten Sinn verstanden wissen. Dies begründet er unter Hinweis auf die Formfreiheit der Ehen von getauften Nichtkatholiken und — vor 1918 in Deutschland — von konfessionsverschiedenen Partnern. Die Formfreiheit bedeute nicht, daß sakramentstheologisch keine kirchliche Vermittlung im Spiele sei. Diese Gründe kann man zweifellos nicht leichthin vom Tisch fegen. Es taucht aber die Frage auf, ob das kirchliche Recht in der Kirche beliebig ausgestaltet werden kann oder ob dies nicht vielmehr so geschehen muß, daß auf die je bestmögliche Weise das wesentliche Glaubensverständnis der Kirche im praktischen Leben gewährleistet wird.

<sup>19</sup> Wenn die deutschen Bischöfe in Ausführung des MP „Matrimonia mixta“ vom 31. 3. 1970 offenbar bereit sind, auf leichte Weise bei konfessionsverschiedenen Ehen von der kirchlichen Formpflicht zu dispensieren, so haben sie damit zweifellos ein leidiges Problem aus dem interkonfessionellen Streit beseitigt (vgl. Ausführungsbestimmungen n. 4: Nachkonziliare Dokumentation Bd. 28, Trier 1971, S. 138). Ob dies auch eine kirchlich gute Lösung ist, wird man angesichts der zunehmenden Diskrepanz zwischen staatlichem und kirchlichem Eheverständnis eher bezweifeln müssen. Der kleinste Nenner ist auch für interkonfessionelle Einigungen nicht immer der beste, das Ausweichen auf „neutrales“ Gebiet pastoral verhängnisvoll.

Ausgestaltung der Eheschließung als ordentliche Eheschließungsform begreift, gibt es zu verstehen, daß die Kirche auf diese Weise die Vollgestalt des sakramentalen Zeichens verstanden wissen will.

#### b) Die kirchliche Einbindung des Ehemillens

Nun ist es freilich so, daß das kirchliche Eherecht lateinischer Prägung dem Ehekonsens stets eine so überragende Rolle zugemessen hat, daß demgegenüber sonstige Förmlichkeiten in ihrer konstitutiven Bedeutung wenigstens auf dem Wege allgemeiner oder besonderer Dispensen zurücktraten. Man kann der Meinung sein, daß dies zuweilen zu weit getrieben worden ist und etwa bei der sogenannten Eheschließung durch Stellvertreter (c. 1089) zu einem Sieg des juristisch-abstrakten Denkens über die personale Konkretheit eines sakraments theologischen Verständnisses der Eheschließung geführt hat<sup>20</sup>. Dennoch kann man nicht daran zweifeln, daß der Ehekonsens aufs Ganze gesehen stets das konstitutive Kernstück lateinischen Eheschließungsrechtes gebildet hat.

Die in dieser Tradition stehende Ehemillenslehre des Codex Iuris Canonici scheint mir — wohl aus praktischen Erwägungen — allzu ausschließlich unter juristischem Aspekt betrachtet worden zu sein. Aus diesem Grunde ist die darin enthaltene theologisch-ekklesiologische Dimension nicht deutlich in das Bewußtsein gehoben worden.

Auf das kürzeste zusammengefaßt verlangt der CIC für das Zustandekommen ehelichen Konsenses als Vorbedingung nur ein äußerstes Mindestwissen um das Wesen der Ehe (c. 1082). Dieses Mindestwissen erstreckt sich überhaupt nicht auf die geistliche Dimension der Ehe. Sogar ein einfacher Irrtum über Einheit, Unauflöslichkeit oder Sakramentalität der Ehe kann das Zustandekommen eines ausreichenden Ehekonsenses nicht berühren (c. 1084). Nur wenn durch positiven Willensvorbehalt die Ehe selber oder eine ihrer Wesenseigenschaften ausgeschlossen wird, ist ein ehebegründender Konsens nicht gegeben (c. 1086 § 2).

<sup>20</sup> Eine solche juristische Abstraktion wäre auch bei anderen Sakramenten theoretisch denkbar. Es ist interessant, daß bezüglich des Bußsakramentes, das ja ähnlich wie die Eheschließung stark von der Rechtsgestalt geprägt ist, derartige Erwägungen offenbar zeitweise kursierten. Hiergegen nahm das S. Officium in einem Dekret vom 20. Juni 1602 Stellung: „Sanctissimus... propositionem, scilicet, licere per litteras seu internuntium confessio absolventi peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere“, ad minus uti falsam, temerariam et scandalosam damnavit ac prohibuit, praecepitque, ne deinceps ista propositio publicis privatis lectionibus, concionibus et congressibus doceatur, neve unquam tanquam aliquo casu probabilis defendatur, imprimatur aut ad praxim quovis modo deducatur.“ (D 1088; DS 1994 und — gegen Suárez — 1995 mit den guten historischen Einführungen ebd.).

Man kann diese restriktiven Bestimmungen im Sinne juristischen Sicherheitsstrebens deuten, das ungültige Ehen weitgehend verhindern möchte. So richtig diese Deutung ist, so unbeantwortet läßt sie doch die theologische Frage, wie der Zusammenhang zwischen Glaube und Sakrament gewahrt sein soll, wenn nicht einmal ein Mindestwissen um die Sakramentalität der Ehe konstitutive Bedeutung hat<sup>21</sup>. Daß der persönliche Glaube des einzelnen für die Konstituierung des Sakramentes nur eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle spielt, ist für die Sakramentstheologie nichts Neues. Es ist der Glaube der Kirche, aus dem die sakramentale Wirklichkeit erwächst<sup>22</sup>. Trotzdem ist der Glaube des einzelnen nicht etwa belanglos; das zeigt sich daran, daß der Ausschluß der Sakramentalität den Ehwillen in der Wurzel trifft und einen wirksamen, ehebegründenden Konsens nicht zustandekommen läßt.

Diese kanonistische Ausgestaltung der ehelichen Konsenslehre ist also negativ geprägt und als solche theologisch nur erklärbar aus einer kirchlichen Einbindung des Ehwillens. Denen, die zur Kirche gehören, verbürgt der Glaube der kirchlichen Gemeinschaft die gnadenwirkende Zeichenhaftigkeit ihrer Ehe, solange die natürlichen Voraussetzungen dies gestatten. Die kirchliche Glaubensgemeinschaft, in die hinein die Partner ihre Ehe gründen, trägt den Glauben derer, die sich zu ihr halten und nicht gerade dies im Hinblick auf die eigene Ehe ablehnen. Die Glaubensgemeinschaft der Kirche tritt nicht etwa an die Stelle der Eheschließenden<sup>23</sup>, aber sie umfängt sie und stützt sie, indem sie jenen personalen Glauben zur geistlich wirksamen Entfaltung bringt, der mit noch so vielen Mängeln behaftet sein mag, wenn er nur kirchlich sein will. Damit ist jener sakraments theologische Grundsatz ausgesprochen, den das Konzil von Trient im Hinblick auf den Sakramentspender fordert: tun zu wollen, was die Kirche tut<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Gewiß ist in den genannten Canones vom Glauben direkt nicht die Rede, sondern vom Wissen, vom Irrtum und vom Willen. Insofern sich diese aber auf die geistliche Dimension der Ehe beziehen, haben es Wissen und Irrtum mit der „fides quae“, der Wille mit der „fides qua“ zu tun. Dabei geht es um die Glaubensinformation und -erkenntnis wie um das menschliche Ja-Wort zu dem göttlichen Gnadenangebot im Sakrament der Kirche. Der Gebrauch rein juristischer Terminologie darf jedenfalls den Blick nicht dafür verstellen, daß es hierbei um mehr geht.

<sup>22</sup> Nur so ist es ja auch möglich, daß ein ungetaufter Ungläubiger gültig taufen kann (c. 742 § 1), und auch die Kindertaufe ist hier begründet.

<sup>23</sup> Deshalb betont c. 1081 § 1, daß keine menschliche Macht — und das ist im Sinne dieses Canons auch die Kirche — den fehlenden Ehwillen ersetzen kann.

<sup>24</sup> Sessio VII De sacramentis in genere, Canon 11: „Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem, saltem faciendi quod facit ecclesia: a. s.“ Das Konzil von Trient hat diesen Canon freilich in umgekehrter Blickrichtung formuliert, um den katholischen



Gerade aber dieser Deutung scheint auf den ersten Blick jene Tatsache zu widersprechen, daß nach herrschendem katholischem Verständnis auch den Ehen nichtkatholischer Christen der sakramentale Charakter nicht abgesprochen wird. Kann die katholische Kirche auch den Ehewillen nichtkatholischer Christen konstitutiv mittragen, obwohl doch diese Ehen aus einer anderen Glaubenslandschaft erwachsen und in eine andere geistliche Heimat hineingestellt werden? Die Antwort auf diese Frage kann nur von jenem Verständnis der Kirchengliedschaft her gewonnen werden, das dem gleichen theologisch-kanonistischen System, nämlich dem *Codex Iuris Canonici*, zugrunde liegt.

## 2. Die Kirchengliedschaft nach dem CIC

Es ist das Verdienst der Kanonistik, im Gegensatz zu einem während der nachtridentinischen Epoche in der katholischen Theologie herrschenden Kirchenbegriff apologetischer Prägung daran festgehalten zu haben, daß die Gliedschaft in der Kirche allein durch das Sakrament der Taufe begründet und so auf unwiderrufliche Weise geschaffen wird<sup>25</sup>. Von diesem Grundsatz ist auch der *Codex Iuris Canonici* nicht abgewichen (c. 87). Danach gehören zur Kirche Jesu Christi nicht nur die Christen katholischen Bekenntnisses, sondern alle Getauften. Um bei dieser theologischen Grundanschauung auch die tatsächliche Zerrissenheit der Christenheit angemessen zu erfassen, hat sich der CIC im wesentlichen damit begnügt, die Christen nichtkatholischen Bekenntnisses unter dem Gesichtspunkt der Rechtsbehinderung ihrer aktiven Gliedschaftsrechte zu behandeln<sup>26</sup>.

---

Glauben gegen den Vorwurf magischer Sakramentsvorstellungen zu verteidigen. Dies ändert aber nichts daran, daß auf diese Weise eine hochbedeutsame ekklesiologische Aussage über die Sakramente gelungen ist. Zu den tridentinischen Beweggründen vgl. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. II, Freiburg 1957, 320–332. Der Grundsatz selbst findet sich schon bei Thomas v. A. und wurde lehramtlich in das *Decretum pro Armenis* übernommen (D 695); vgl. auch J. Auer — J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. VI, Regensburg 1971, 102 f.

<sup>25</sup> Vgl. K. Mörsdorf, *Persona in Ecclesia Christi*: AfkKR 131 (1962) 345–393. Zu der Auseinandersetzung zwischen Mörsdorf und K. Rahner sowie H. Schauf vgl. W. Aymans, *Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils*: Protokoll Nr. 65/73 der Akademietagung über „Kirchliches Mitgliedschaftsrecht“ der Evangelischen Akademie Hofgeismar, S. 1–14 (überarbeiteter Neuabdruck in Heft II/142, 1973 AfkKR, im Druck).

<sup>26</sup> Ob dies im Einzelfall schuldhaft und darum strafweise (*excommunicatio*) oder schuldlos und darum nur tatsächlich (*ober*) gegeben ist, kann hier außer Betracht bleiben.

Dies konnte der CIC um so eher, als sein Rechtssystem sich mit den Andersgläubigen im Zusammenhang und um ihrer selbst willen nicht befassen, sondern lediglich eine Ordnung für die Seelsorge an den Katholiken aufstellen wollte<sup>27</sup>. Aber auch dort, wo die rechtliche Feststellung einer Vergemeinschaftung der nichtkatholischen Christen unvermeidlich war, hat der Codex Iuris Canonici dies allein unter dem Gesichtspunkt der Trennung von der aktiven Kirchengemeinschaft getan. Daher bedient sich der Codex für die nichtkatholischen Bekenntnisgemeinschaften hauptsächlich der Bezeichnung „sectae“. Diese zweifellos schon damals unbefriedigende und für den nichtkatholischen Christen verletzend klingende Sprechweise wird man indessen nicht in erster Linie von unserem deutschen Sprachgebrauch her deuten dürfen, sondern vielmehr ganz nah an dem ursprünglichen lateinischen Wortsinn als die negative ekklesiologisch-kanonistische Feststellung des tatsächlichen Abgeschnittenseins von der lebendigen Kircheneinheit<sup>28</sup>.

Würdigt man die Kirchengliedschaftslehre des Codex Iuris Canonici insgesamt, so muß man eine doppelte Feststellung machen. Durch sein Festhalten an der allein konstitutiven Rolle der Taufe für die Kirchengliedschaft hat das lateinische Gesetzbuch jene Ebene sichtbar gemacht, auf der die Einheit der Kirche menschlichem Versagen entzogen ist und als sakramental grundgelegte stets erhalten bleibt. Auf der anderen Seite kann es aus unserer heutigen Sicht nicht zufriedenstellen, wenn die kirchliche Vergemeinschaftung der nichtkatholischen Christen nur unter negativem Gesichtspunkt gewertet wird ohne Rücksicht darauf, was der positive Inhalt dieser Bekenntnisse ist. Etwas überspitzt ausgedrückt erscheinen die aus der Reformation hervorgegangenen Christen im CIC nicht als solche, sondern als rechtlich behinderte Katholiken.

### 3. Die Auswirkung auf die Ehelehre

Immerhin ist es allein dieser ekklesiologischen Sicht zu danken, daß auch die Ehen nichtkatholischer Christen ohne Berücksichtigung ihres konkreten Bekenntnisses als sakramentale Ehen angesehen werden konnten. Es stellt eine arge Sichtverengung dar, wenn man der Meinung ist, die Sakramentalität der Ehe gründe allein auf der Tatsache der Taufe. Man hat keineswegs nur gleichsam punktuell das begrenzte Ereignis der Taufspendung ins Auge zu fassen. Für unsere Frage entscheidender ist jene neue und dauerhafte Existenzweise, die durch die Taufe grund-

<sup>27</sup> Hierauf hat schon sehr bald und klarsichtig U. Stutz, *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918, S. 105 hingewiesen.

<sup>28</sup> Vgl. W. Aymans, *Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft*, a. a. O. 12 f.

gelegt wird: die Existenz als Glied der Kirche. Es ist die durch die Taufe begründete Kirchengliedschaft, aus der auch die eheliche Existenzform ihr besonderes Gepräge erhält. Da die nichtkatholischen Christen vom CIC gleichsam als rechtlich behinderte Katholiken betrachtet werden, erwachsen ihre Ehen aus dem Glauben der katholischen Kirche zu sakramentaler Wirklichkeit, und dies gilt folgerichtig in dem gleichen Ausmaß wie bei katholischen Christen so lange, bis nicht erwiesen ist, daß ein christlicher Ehepartner im Hinblick auf seine Ehe den sakramentalen Charakter der Ehe ausschließt. Nicht ein mangelhaftes Glaubensverständnis über die christliche Ehe<sup>29</sup>, sondern der willentliche, bewußte Gegensatz zum Glauben der Kirche macht es unmöglich, daß eine solche Ehe kirchliche Anerkennung finden kann.

#### 4. Kritik der ekklesiologischen Ehelehre des CIC

Trotz dieser ekklesiologischen Sicht, die das Reden von einem „sakramentalen Automatismus“ der kodikarischen Ehelehre als unberechtigt erweist, kann man nicht behaupten, daß damit alle eingangs erwähnten Einwendungen erledigt und alle Fragen beantwortet seien. Man muß sich fragen, ob dies nicht eine allzu abstrakt geratene theologische Lösung ist, die die Wirklichkeit aus den Augen verloren hat. Ist nicht die Annahme unwirklich, daß reformatorische Christen ihre Ehen eigentlich gemäß dem vollen und unverkürzten katholischen Glaubensverständnis begründen wollen, und dies auch dann, wenn in der konkreten kirchlichen Heimat ihrer Bekenntnisgemeinschaft ein solches katholisches Verständnis nie in Betracht gezogen oder gar kontroverstheologisch ausdrücklich abgelehnt wird? Werden die Ehen reformatorischer Christen wirklich in die eine katholische Kirche hinein oder nicht vielmehr in die eigene Bekenntnisgemeinschaft hinein gegründet, und zwar gemäß dem Verständnis eben dieses Bekenntnisses? Es bleiben Zweifel, ob der Glaube der katholischen Kirche die Sakramentalität auch jener Ehen verbürgen kann, die aus der gelebten Gemeinschaft eines wesentlich abweichenden Glaubensverständnisses erwachsen. Erst die Weiterentwicklung, die das II. Vatikanische Konzil auf dem Gebiet der Ekklesiologie eingeleitet hat, eröffnet einer neuen Betrachtungsweise auch der Eheproblematik den Weg.

---

<sup>29</sup> Selbstverständlich im Rahmen des notwendigen Mindestwissens (c. 1082), das sich aber gerade nicht auf die geistliche Dimension erstreckt.

## D. Die Sakramentalität der Ehe im Lichte der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils

Das II. Vatikanische Konzil hat von der Sakramentalität der Ehe nur beiläufig gehandelt<sup>30</sup> und daher hierüber direkt kaum etwas Neues gesagt. So spricht das Konzil ganz selbstverständlich von den christlichen Ehegatten, die in der Kraft des Ehesakramentes das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche bezeichnen und daran Anteil haben<sup>31</sup>. Wohl weist das Konzil auf die ekklesiologische Dimension der Ehe hin, wenn es die Familie „gleichsam häusliche Kirche“<sup>32</sup> oder „häusliches Heiligtum der Kirche“<sup>33</sup> nennt, so daß man die Ausdeutung der Ehe im Hinblick auf die Kirche<sup>34</sup> als im Sinne des Konzils gelegen verstehen muß.

### 1. Die Stufungen im konziliaren Kirchenbegriff

Wie steht das II. Vatikanische Konzil zu der Frage der Kirchengliedschaft und welche Anschauungen über die Kirche ergeben sich daraus? Ohne hier auf die teilweise recht verschlungenen Einzelheiten näher eingehen zu können<sup>35</sup>, muß doch festgestellt werden, daß dem II. Vatikanischen Konzil eine umfassende Synthese des kanonistischen und des apologetischen Begriffes von der Kirchengliedschaft gelungen ist. Das Konzil bleibt dabei, daß allein die Taufe in die Kirche eingliedert und daß infolgedessen die Kirchengliedschaft unverlierbar vermittelt ist, wo sie einmal begründet wurde. Die Taufe allein bringt aber die Kirchengliedschaft noch nicht zu ihrer vollen Entfaltung; hierzu bedarf es des rechten Glaubens und der hierarchischen Gemeinschaft. Nur wo alle drei Elemente sich verbinden, dort ist die volle Kommunion (*plena communio*) der Kirche verwirklicht<sup>36</sup>. Diese Sicht ermöglichte es dem Kon-

<sup>30</sup> Zusammenhängend hat sich das Konzil mit der Ehe hauptsächlich in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ (Art. 47–52) befaßt.

<sup>31</sup> LG Art. 11 Abs. 2; vgl. auch GS Art. 48 Abs. 4: „Daher soll die christliche Familie — entsteht sie doch aus der Ehe, die das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche ist — die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt und die wahre Natur der Kirche allen kundmachen.“

<sup>32</sup> LG Art. 11 Abs. 2: „*veluti Ecclesia domestica*.“

<sup>33</sup> AA Art. 11 Abs. 3: „*tamquam domesticum sanctuarium Ecclesiae*.“

<sup>34</sup> Vgl. auch den Text GS Art. 48 Abs. 4, oben Anm. 31.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu ausführlich W. Aymans, Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils, a. a. O. 1–28; bes. 15–28. Die folgenden Darlegungen stützen sich auf die Ergebnisse dieser Untersuchung; auf Einzelnachweise wird deshalb im allgemeinen hier verzichtet.

<sup>36</sup> Vgl. O. Saier, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, 81–103 (= MThStud III/32).



zil, die in der getrennten Christenheit tatsächlich vorfindlichen kirchenbildenden Elemente positiv zu würdigen, ohne die ebenfalls weiterbestehenden und zum Teil weitreichenden Trennungsgründe verschweigen zu müssen, die der vollen Kirchengemeinschaft entgegenstehen<sup>87</sup>. Ohne einen theologischen Identitätsverlust hinnehmen zu müssen, hat das Konzil auf diese Weise eine realistische Einstellung zu den kirchlichen Verhältnissen in der gespaltenen Christenheit gewonnen, weil die Nähe zu der vollen Kirchengemeinschaft nach dem Maß unterschiedlich beurteilt wird, in dem die kirchenbildenden Elemente tatsächlich verwirklicht oder eben nicht verwirklicht sind.

## 2. *Kirchliche Vergemeinschaftung außerhalb der vollen Kircheneinheit*

Eine besondere Frucht dieser Grundanschauungen ist die Einsicht, daß die nichtkatholische Christenheit nicht länger als eine Menge einzelner, von der vollen Kirchengemeinschaft versprengt lebender Christen angesehen werden kann. Die Tatsache, daß diese Christen auch außerhalb der vollen Kircheneinheit um ihr Bekenntnis gesammelt sind und im Maße der darin enthaltenen kirchenbildenden Elemente mehr oder weniger kirchlich-gemeinschaftlich existieren, ist nicht zu übersehen, und so spricht das Konzil von getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften<sup>88</sup>.

Gegenüber der Sprechweise des Codex Iuris Canonici ist dies nicht nur eine freundlichere Terminologie, sondern durchaus ein sachlicher Stellungswechsel. Die darin enthaltene Anerkennung einer wenn auch unvollkommenen, wenigstens aber anfanghaften Kirchlichkeit nichtkatholischer christlicher Existenz muß allerdings nach zwei Seiten hin bedacht werden. Die Gründe, die diese Kirchlichkeit nicht zur vollen Entfaltung in die kirchliche Einheit hinein kommen lassen, sind nämlich ebenso zu bedenken wie jene Gründe, die von einer gewissen Kirchlichkeit sprechen lassen. Die vorhandenen kirchenbildenden Elemente sind für die tatsächliche Gestalt der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ebenso konstitutiv wie jene Elemente, die der vollen kirchlichen Entfaltung und damit der Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft entgegenstehen. Dies ist von erheblicher praktischer Bedeutung in dem Bereich interkonfessionellen Zusammenwirkens im Zustand der Trennung, aber auch für unsere konkrete Frage eines rechten Verständnisses von der Sakramentalität der Christenehe.

<sup>87</sup> Vgl. vor allem LG Art. 15 und UR Art. 3. Aus diesem Grunde ist das Konzil auch von der ursprünglich beabsichtigten direkten Identifikation der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi abgegangen und sagt in LG Art. 8 Abs. 2: „Haec igitur Ecclesia ... subsistit in (statt: est) Ecclesia catholica.“

<sup>88</sup> Vgl. hierzu O. Saier, „Communio“, a. a. O. 103—132.

### 3. Die Rolle der Bekenntniskirchen bei der *Communicatio in Sacris*

Die Spaltungen in der Christenheit werden am meisten spürbar im sakramentalen Leben. Im Hinblick darauf zeichnet der *Codex Iuris Canonici* die Kirche gleichsam als eine vollkommen geschlossene Gesellschaft in dem Sinne, daß das sakramentale Leben der Kirche, das im unverkürzten gemeinsamen katholischen Glauben wurzelt, keine Kompromisse zuläßt und — wenn man von dem restriktiv behandelten Fall der Mischehe absieht — auch keine Brücken in die christlichen Konfessionen hinein verträgt<sup>39</sup>.

Das II. Vatikanische Konzil hält zwar mit Recht daran fest, daß das sakramentale Leben die Einheit der Kirche darstellt und eine *Communicatio in Sacris* zwischen den getrennten Christen sich deshalb meistens verbietet; andererseits erkennt das Konzil unter dem Gesichtspunkt der Teilhabe an den Mitteln der Gnade an, daß sich eine solche *Communicatio* manchmal anempfehle<sup>40</sup>. Diese vorsichtige Öffnung im Zeichen individueller Heilssorge dürfte wesentlich dadurch mitveranlaßt sein, daß bei der Beurteilung der Spaltungen in der Christenheit auch die vorhandenen einigenden Elemente gerechte Berücksichtigung gefunden hatten.

In unserem Zusammenhang aber ist von entscheidendem Interesse, wie unterschiedlich das Ökumenische Direktorium (I. Teil)<sup>41</sup>, das sich als Ausführungsgesetz zu dem Dekret über den Ökumenismus versteht, die Rollen verteilt, die hierbei den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zufallen. Es geht um die unter Umständen mögliche Zulassung von Angehörigen getrennter (orientalischer) Kirchen (nn. 42—47) und getrennter kirchlicher Gemeinschaften (nn. 55/59) zu den Sakramenten des Altars, der Buße und der Krankensalbung. Es ist selbstverständlich, daß diese Sakramente nur auf dem Fundament eines rechten Glaubensverständnisses gespendet werden können, doch wird dies bei einem getrennten orientalischen Christen vorausgesetzt, während der Angehörige einer kirchlichen Gemeinschaft „im Hinblick auf diese Sa-

<sup>39</sup> Siehe vor allem c. 731 § 2; im übrigen vgl. hierzu W. Aymans, *Das Weihesakrament im Lichte der Communicatio in Sacris: Diaconia et Ius*, Festgabe für H. Flatten zum 65. Geburtstag, hrsg. v. H. Heinemann, H. Herrmann, P. Mikat. München—Paderborn—Wien 1973, 171—188, hier 173 f.

<sup>40</sup> Dies sind die beiden Grundprinzipien, die das Ökumenismusdekret „*Unitatis redintegratio*“ aufstellt; vgl. UR Art. 8 Abs. 4. Es will im übrigen beachtet sein, daß der traditionelle Begriff der *Communicatio* nicht gleichbedeutend mit *Communio* ist, sondern ähnlich wie der Gegenbegriff der *Excommunicatio* etwas von jenem „Behelf“ an sich trägt, den menschliches Versagen in der gottgestifteten *Communio* zuweilen notwendig macht.

<sup>41</sup> Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 7, eingeleitet v. W. Bartz, Trier 1967.

kramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche“ zum Ausdruck bringen muß (n. 55)<sup>42</sup>. Vordergründig scheint es allein um den individuellen Glauben des einzelnen zu gehen. In Wirklichkeit sind die Unterschiede ekklesiologisch bedingt.

Wenn dem getrennten orientalischen Christen die Möglichkeit zum Sakramentenempfang in der katholischen Kirche eröffnet wird, ohne daß es eines persönlichen Glaubensbekenntnisses allgemeiner oder besonderer Art bedarf, so deshalb, weil ihn hierbei der Glaube und die Praxis seiner Kirche trägt. Seine Zugehörigkeit zu der betreffenden orientalischen Kirche schließt der katholischen Kirche gegenüber die ausreichende Glaubensgrundlage für die Sakramentenspendung ein.

Genau darin unterscheidet sich die Lage eines Angehörigen einer kirchlichen Gemeinschaft. Er kann nur gleichsam anfanghaft von seiner Bekenntniskirche mitgetragen werden, nämlich durch die Tatsache, daß er in ihr das Sakrament der Taufe und den fundamentalen Glauben an Jesus Christus, den menschengewordenen Gottessohn, empfangen hat. Im übrigen aber steht ein solcher Christ für sich und seinen Glauben bezüglich der Sakramente, die er im Notfall in der katholischen Kirche zu empfangen wünscht, allein<sup>43</sup>.

#### 4. Die Rolle der Bekenntniskirchen im Hinblick auf die Ehe

Es zeigt sich bei der *Communicatio in Sacris*, daß der Glaube der einzelnen Christen im Hinblick auf die Sakramente, die er zu empfangen wünscht, die Grundlage bildet, daß aber zugleich dieser Glaube nach seiner konkreten kirchlichen Einbindung beurteilt wird.

Nun geht es bei der Beurteilung der Ehen nichtkatholischer Christen nicht um *Communicatio in Sacris*, und auch hat die Ehe als Standessakrament eine andere Struktur als die Sakramente des Altars, der Buße und der Krankensalbung. Dennoch kann auch die Ehe nicht ohne Rück-

<sup>42</sup> Dies ist nicht Ausfluß eines willkürlichen „*divide et impera*“, sondern entspricht der Überzeugung des Konzils von dem mit den Orientalen gemeinsamen Glaubensverständnis bezüglich der Sakramente (UR Art. 15 Abs. 2) und von den diesbezüglichen Differenzen mit den kirchlichen Gemeinschaften des Abendlandes, die deshalb zum Dialog u. a. über die Sakramente eingeladen werden (UR Art. 22 Abs. 3).

<sup>43</sup> Diese Sicht, die den engen Zusammenhang zwischen Glaube und konkreter kirchlicher Beheimatung wahr, ist durch eine Instruktion des Sekretariates für die Einheit der Christen vom 1. Juni 1972 (AfK 141, 1972, 515—521) erneut unterstrichen worden; vgl. dort bes. n. 5, wo es u. a. heißt: „*Tunc ab his fidelibus exposcitur, ut ipsi fidem suam in Eucharistiam manifestent consentaneam fidei Ecclesiae catholicae; id est sicut Christus illam instituit et Ecclesia catholica tradit; contra vero, quaestio haec fidei orthodoxo non ponitur, quia hic cuidam Ecclesiae adhaeret, cuius fides in Eucharistiam consentanea est nostrae fidei.*“

sicht auf das Glaubensbekenntnis beurteilt werden, aus dem sie hervorgeht und in das sie hineingestellt wird. In dieser Hinsicht ist die Ehe mit der Taufe selbst vergleichbar. Es käme niemand auf den Gedanken, die Taufe einer Glaubensgemeinschaft anzuerkennen, nach deren dezidiertem Bekenntnis die Taufe nur ein menschlicher Bußakt, nicht aber Handeln Gottes unter sichtbaren Zeichen wäre<sup>44</sup>. Auch die Ehe als Gestaltform kirchlicher Existenz kann zu sakramentaler Zeichenhaftigkeit nur dann erwachsen, wenn dies zu dem Inhalt jenes Bekenntnisses gehört, um das sich die konkrete kirchliche Existenz sammelt. Dies kann sehr wohl auch dann der Fall sein, wenn eine unterschiedliche Terminologie dies nicht sogleich erkennen läßt. Nicht um Worte geht es, sondern um die Sache. Ohne daß dies hier im einzelnen untersucht werden soll, spricht bezüglich der reformatorischen Bekenntnisse doch vieles dafür, daß deren Glaubensverständnis über die Ehe sachlich von dem katholischen Bekenntnis abweicht. Jedenfalls scheint es so, daß der ekklesiologisch an sich richtige Ansatz des kanonischen Rechtes, wonach der Glaube der Kirche einen einfachen Irrtum über das Wesen der Ehe ausheilt (c. 1084), theologisch nicht mehr in dem bisher geltenden Ausmaß verantwortet werden kann. Nachdem die differenzierte kirchliche Existenz der nichtkatholischen Christen mit ihren einigenden und ihren trennenden Elementen zur Kenntnis genommen worden ist, muß auch eine differenzierte Beurteilung des theologischen Wesens der in diesem kirchlichen Zusammenhang stehenden Ehen einsetzen.

Dies wird im übrigen auch für die Beurteilung von konfessionsverschiedenen Ehen zu gelten haben. Deren theologisches Wesen kann nicht nur von dem bloßen Faktum des Getauftseins der Ehepartner her beurteilt werden; entscheidend ist vielmehr neben der konkreten kirchlichen Einbindung der Partner deren Entscheidung, in welchem Bekenntnis sie ihre Ehe kirchlich beheimaten. Das wichtigste Kriterium hierfür ist die Eheschließung selbst, denn mit diesem konstitutiven Akt geben die Partner zugleich zu erkennen, in welchem kirchlichen Sinne sie ihre Ehe verstanden wissen wollen<sup>45</sup>. Auch dieser Aspekt zeigt, daß das nach gel-

<sup>44</sup> Vgl. hierzu etwa die Auskünfte bei W. Bartz, Orientierung über die Gültigkeit der in Freikirchen und christlichen Sondergemeinschaften gespendeten Taufe, Trier 1971. Ähnlich dürfte es sich im übrigen mit den Differenzpunkten um das Weihesakrament und die reformatorische Ordination verhalten. Bei beiden geht es um die Bestimmung zu geistlichem Dienst im Volke Gottes; ob dies aber Handeln Gottes unter sichtbaren Zeichen der Kirche oder einfach menschliches Handeln der Kirche ist, dies ist die Differenz.

<sup>45</sup> Wenn infolge hiervon ein katholischer Christ möglicherweise in einer gültigen, aber nichtsakramentalen Ehe lebt, so ist dies nichts prinzipiell Neues, wie die Ehen zeigen, die nach Dispens von dem Hindernis „disparitas cultus“ (c. 1070 u. 1071) geschlossen werden.



tendem Recht mögliche Ausweichen auf das angeblich so neutrale Feld bloß standesamtlicher Eheschließung ganz unzufriedenstellend ist, weil es den Ernst der religiös-kirchlichen Entscheidung verdunkelt.

## 5. Das Problem der Trennung von Vertrag und Sakrament

Das wichtigste Argument gegen die vorgebrachten Thesen wird zweifellos die Tatsache bleiben, daß die Kirche bis heute alle Christenehen als sakramentalen Wesens angesehen hat. Die Schwere dieses Traditionsargumentes ist in der Tat unübersehbar. Allerdings kann dessen Tragweite nur aus dem geschichtlichen Zusammenhang richtig bewertet werden. Die Kirche hat in dem Kontext der sonstigen theologischen Erkenntnis vor keiner anderen Wahl gestanden. Dieser Kontext bestand einerseits aus dem hier vorgetragenen, noch ungenügend differenzierten ekklesiologischen Denken, andererseits aber auch aus dem Kampf der Kirche gegen die mit der Reformation beginnende Entkirchlichung der Ehe, die unter dem Einfluß des erstarkenden aufklärerischen Staates in den Sog einer Säkularisierung der Ehe geriet<sup>46</sup>. Gegen diese Entwicklung, die vor allem die gallikanischen Regalisten förderten, ist die kirchliche Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Sakrament gerichtet<sup>47</sup>. Auch aus diesem Grund stand die Kirche allein vor der Entscheidung, die Ehen nichtkatholischer Christen entweder allesamt als sakramentale Ehen anzusehen oder — was abenteuerlich gewesen wäre, aber nie ernstlich erwogen worden ist — sie samt und sonders für ungültig zu erachten.

Es fragt sich, ob die Lehrtradition von der Untrennbarkeit überhaupt Raum für ein differenzierteres Denken läßt. Obwohl diese Tradition nicht dogmatisiert ist, gehört sie inzwischen doch eindeutig zur kirchlichen Lehrverkündigung über die Ehe. Gleichwohl darf man nicht übersehen, daß sich die Aussagespitze dieser Lehrtradition gegen die Säkularisierung der Ehe und gegen deren Entkirchlichung richtete. Vom Tridentinum an bis hin zu den Vorbereitungen des I. Vatikanischen Konzils hat sich das kirchliche Lehramt sorgfältig gehütet, jene angesehenen katholischen Theologen zu verurteilen, die eine Trennung „per accidens“

---

<sup>46</sup> Über die besondere Stellung Rudolph Sohms zu dieser Frage unterrichtet A. M. Rouco Varela, Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform: *Ecclesia et Ius*. Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. K. Siepen, J. Weitzel, P. Wirth, München—Paderborn—Wien 1968, 491—512.

<sup>47</sup> Diese ist in c. 1012 § 2 unverkürzt enthalten. Die Hauptquellen dieser Norm entstammen sämtlich dem 19. Jh., der entscheidenden Zeit für die praktische Auseinandersetzung von Kirche und Staat um die Ehe. Vgl. auch K. Mörsdorf, Kirchenrecht II, 149—153.

bereit waren in Kauf zu nehmen<sup>48</sup>. Der bleibende Sinn der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament scheint mir darin zu liegen, daß, wer zur vollen Kirchengemeinschaft gehört (*plena communio*), nicht gleichsam die Wahl hat, ob er eine sakramentale oder eine nichtsakramentale Ehe schließen will. Ehe in der vollen Kirchengemeinschaft ist aus sich heraus<sup>49</sup> und nicht aus dem Willen der Partner entweder sakramental-zeichenhafte Existenz oder eben nichtkirchliche Existenz. Dies gilt namentlich auch im Hinblick auf die zivilen Zweitehen bürgerlich Geschiedener; solche Ehen können nicht einfach übersehen werden<sup>50</sup>, vermögen aber nicht als solche kirchliche Existenz zu begründen<sup>51</sup>.

Wo demgegenüber in christlichem Bekenntnis Ehe einen anderen kirchlichen Stellenwert einnimmt, da ist eben dies ein Grund mit dafür, warum volle Kirchengemeinschaft nicht gegeben ist. Das ändert weder etwas an der Gültigkeit solcher Ehen, noch auch daran, daß derartige Ehen gemäß dem Selbstverständnis der betreffenden Kirchengemeinschaft eine durchaus religiöse Bedeutung haben können. Insofern reicht das bisherige begriffliche Instrumentarium, das nur zwischen sakramentalen Ehen und sogenannten Naturehen zu unterscheiden wußte, nicht mehr aus. Die Ehe in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verlangt nach einer neuen und differenzierten Bewertung gemäß dem jeweiligen Bekenntnis selbst.

## E. Nachwort

Die vorstehenden Darlegungen haben den Charakter thesenhafter Erwägungen. Sie wollen einen neuen Anstoß für die Ehe-theologie und für die Gestaltung des kanonischen Ehe-rechtes erbringen. Gewiß wird manches noch undeutlich geblieben sein, und sicher muß anderes im Hinblick auf die Folgen noch weiter durchdacht werden. Doch wird man heute von einer Neubesinnung über die ekklesiologische Rolle der Ehe als kirchlicher Existenzform nicht mehr absehen können.

---

<sup>48</sup> Vgl. zu dem ganzen Fragenkomplex die Studie von E. Corecco, *Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament: Ius Sacrum*. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. v. A. Scheuermann und G. May, München—Paderborn—Wien 1969, 521—557.

<sup>49</sup> D. h. aus dem für die volle Kirchengemeinschaft mitkonstitutiven Glaubensverständnis über die Ehe.

<sup>50</sup> Vgl. H. Socha, *Die kirchenrechtliche Bewertung der ungültigen Ehe: ThGl 63 (1973) 23—50*.

<sup>51</sup> Unter bestimmten Umständen dürfte es möglich gemacht werden können, daß die Kirche den Schicksalen solcher Partner gegenüber eine gewisse Toleranz übt; in ihrer Kirchlichkeit legitimieren kann die Kirche solche Ehen nicht.

# Weisheit und Jahweglaube im Buch Kohelet (II)

Von Dr. Arnold Stiglmair, Brixen

## II. Weisheit und Jahweglaube in der Antwort Kohelets

Es ist inzwischen Allgemeingut der Auslegung des Alten Testaments geworden, von einer Krise der Weisheit zu sprechen<sup>1</sup>. G. v. Rad weist allerdings darauf hin, daß diese Krise nicht in einem zu engen Rahmen gesehen werden darf. „Es liegen Anzeichen vor, daß etwa von der letzten Königszeit an die Undurchsichtigkeit der individuellen Lebensführung dem Glauben an Jahwe immer größere Rätsel aufgab. Diese Beunruhigung greift weit über die Kreise der Weisheitslehrer hinaus. Bekanntlich hatten sich auch die Propheten damit herumzuschlagen, wie wir aus Jer 12, Ez 18 oder Mal 3 wissen. Ja, es hat eher den Anschein, daß die Lehrer keineswegs ihre vornehmlichsten Träger waren, daß ihnen die Fragen vielleicht mehr von außen aufgenötigt wurden<sup>2</sup>.“ Sicher hat die Erfahrung der nationalen Katastrophe des Gottesvolkes viel dazu beigetragen, diese Krise der israelitischen Weisheit heraufzubeschwören. Und gerade an diesen Erfahrungen mußte sich das Ungenügen einer Weisheit offenbaren, die beanspruchte, alle Rätsel und Fragen lösen zu können. Auf jeden Fall mußte eine Weisheit, wie sie sich in Spr 1–9 niedergeschlagen hat, in eine Auseinandersetzung hineinführen, in deren Verlauf die Weisheit in eine viel tiefere Krise geriet, als das bisher je der Fall war. Die neugewonnene Einsicht des Jahweglaubens nach dem großen Gericht stellte nämlich alle Weisheit als Mittel zur autonomen und selbstherrlichen Daseinsbewältigung total in Frage. Zwei Bücher, Ijob und Kohelet, markieren entscheidende Etappen in dieser Auseinandersetzung. Da die Problematik des Ijobbuches wegen der Ähnlichkeit seiner Fragen für das Verständnis Kohelets von erheblicher Bedeutung ist, soll zunächst kurz die Fragestellung Ijobs dargestellt werden.

### A. Das Problem des Ijobbuches

Man rechnet das Buch Ijob zur Gattung der Weisheitsliteratur, die im Alten Testament in den Büchern Spr, Koh, Sir und Weish vertreten ist. Der Grund für diese Einordnung ist sicher die den Freundesreden zugrundeliegende Geisteshaltung. Freilich — so betont Weiser<sup>3</sup> — ist

<sup>1</sup> Vgl. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966, 173–196.

<sup>2</sup> G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 267.

<sup>3</sup> Vgl. A. Weiser, *Das Buch Hiob*, Göttingen 1968<sup>5</sup>, 9.

damit über das Buch und seine Fragestellung noch recht wenig gesagt. Nicht einmal die literarische Gattung ist damit eindeutig bestimmt, was schon daraus ersichtlich ist, daß Westermann<sup>4</sup> im Anschluß an Bentzen<sup>5</sup> betont, in Ijob liege die Gattung der „dramatisierten Klage“ vor, während Bardtke<sup>6</sup> versucht, Ijob als ein Buch zu deuten, das durch und durch von prophetischen Zügen geprägt ist. Wenn man das Buch Ijob formgeschichtlich aufschlüsselt, erkennt man, daß die Reden der Dichtung eine Gattungsmischung sind<sup>7</sup>.

Fragt man nach der Thematik des Buches und sieht sich daraufhin die Meinungen der Erklärer an, dann begegnet einem immer wieder die Beteuerung, es ginge nicht um ein theoretisches, sondern um ein existentielles Problem, „das konkret und nicht abstrakt, subjektiv und nicht objektiv betrachtet wird“<sup>8</sup>. Junker schreibt: „Der Verfasser geht nicht von theoretischen Problemen, sondern von erlebten quälenden Fragen und Zweifeln aus. Die Auseinandersetzungen darüber werden auch anders geführt als die Diskussion der ‚Weisen‘. Ein Mensch, Job, der menschliches Schicksal bis in letzte Tiefen erleidet, ist das lebendige Thema aller Reden“<sup>9</sup>. Ähnlich sagt Fohrer: „Das existentielle Problem ist die Frage nach dem rechten Verhalten im Leid“<sup>10</sup>. In der Frage nach der Thematik scheinen die Ausführungen v. Rads und K. Barths<sup>11</sup> einen Weg zu weisen, der durch den Text und durch die formgeschichtlichen Untersuchungen von Westermann<sup>12</sup> bestätigt wird.

In 3, 20—23 formuliert Ijob Gott gegenüber eine Frage, die diesen Gott in Zusammenhang bringt mit seiner Situation:

„Warum schenkt er dem Elenden das Licht, das Leben den Verzweifelnden, die da harren auf den Tod, ohne daß er kommt, und nach ihm suchen eifriger als nach Schätzen, die sich freuen auf das Lebensende, die jubelten, wenn ihnen ein Grab zuteil würde, dem Manne, dessen Weg im Dunkel liegt, den Gott ringsum eingeschlossen hat?“

<sup>4</sup> Vgl. Cl. Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob, Tübingen 1956, 11 f.

<sup>5</sup> Vgl. A. Bentzen, Introduction to the OT, Kopenhagen 1952.

<sup>6</sup> Vgl. H. Bardtke, Prophetische Züge im Buche Hiob, in: Das ferne und das nahe Wort, Festschrift für L. Rost, Berlin 1967, 1—10.

<sup>7</sup> Vgl. G. Fohrer, Studien zum Buche Hiob, Gütersloh 1963, 70 und O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1964<sup>3</sup>, 633.

<sup>8</sup> G. Fohrer, Hiob, Gütersloh 1963, 549.

<sup>9</sup> H. Junker, Das Buch Job, Würzburg 1962, 7.

<sup>10</sup> Fohrer, Hiob, 549.

<sup>11</sup> Vgl. v. Rad, Weisheit in Israel, 267—292; K. Barth, Hiob, Neukirchen-Fluyn 1966.

<sup>12</sup> Vgl. Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob.



In diesen Fragen geht es darum, daß Ijob nicht mehr imstande ist, die Gestalt seines Gottes und die früheren Erfahrungen mit ihm zusammenzubringen mit seiner jetzigen Gotteserfahrung. Ijob ringt also um die Identität jenes Gottes, den er aus der Glaubenstradition kannte und dem er jetzt so leidvoll und fremd begegnet. Gott nähert sich Ijob in einer Gestalt, der dieser überhaupt nicht zu entsprechen vermag (7, 12—17). So erdrückend lastet der Gestaltwechsel Gottes auf ihm, daß seine Existenz völlig zerrüttet ist; er erbittet daher von Gott die Auflösung seines Lebens. Eigenartig wirkt dieser Sachverhalt — Horst weist in seiner Erklärung darauf hin<sup>13</sup> —, wenn man eine fast wörtliche Parallele zu 7, 17 f., allerdings mit umgekehrter Sinnspitze, beachtet, nämlich Ps 8, 5: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und das Menschenkind, daß du dich seiner annimmst!“ Während Ps 8, 5 eine Hoheitsaussage über den Menschen ist, bringt Ijob mit fast denselben Worten das quälende Rätsel seiner Existenz, die Anfechtung seines Glaubens zum Ausdruck. „Hiob ist erschüttert, daß er, das erbarmungswürdige Geschöpf, von Gott so ernst genommen wird, daß Gott mit der ganzen Wucht seiner furchtbaren Wirklichkeit unablässig auf ihn eindringt, ihm alle Begriffe und Maßstäbe aus der Hand schlägt und ihn nicht einmal mehr für einen Augenblick zur Besinnung kommen läßt<sup>14</sup>.“ So entringt sich Ijob die Frage, wie Gott denn sein eigenes Geschöpf, das er mit so liebevoller Sorgfalt erschaffen, so grausam behandeln und verurteilen könne, so daß die Fürsorge und die Huld Gottes gleichsam nur die Strenge und Unerbittlichkeit des grausamen Richters, der Unmögliches verlangt, zu verbergen hätten (vgl. 10, 8—22). Er kann einfach nicht begreifen, daß Gott den mit Gebrechlichkeit behafteten Menschen so dazwischennimmt. Gerade weil der Mensch so schwach und gebrechlich ist, müßte Gott Nachsicht üben, um das harte Los erträglicher zu machen (vgl. 13, 25—14, 6). Ijob sieht sich gezwungen, in seiner Klage Gott zum Anwalt gegen Gott anzurufen:

„Erde, bedecke nicht mein Blut, keinen Ruheort gebe es für mein Schreien. Jetzt aber<sup>15</sup>, siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Eideshelfer in der Höhe. Meine Freunde spotten über mich<sup>16</sup>, schlaflos<sup>17</sup> blickt mein Auge auf zu Gott; er schaffe dem Manne Recht im Streit mit Gott und (entscheide) zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen“ (10, 18—21).

<sup>13</sup> Fr. Horst, Hiob I, Neukirchen-Vluyn 1969<sup>2</sup>, 120.

<sup>14</sup> Weiser, Das Buch Hiob, 63.

<sup>15</sup> gm ist gegen Horst, a. a. O. 240, Weiser, a. a. O. 120 und Fohrer, a. a. O. 279 adversativ zu übersetzen.

<sup>16</sup> Verschiedene Ausleger versuchen den Text nach G zu rekonstruieren, die jedoch eine freie Neuschöpfung bietet, weil sie M nicht verstanden hat. Vorliegende Übersetzung bietet u. a. Junker, a. a. O. 43.

<sup>17</sup> Vgl. zur Übersetzung Fr. Horst, a. a. O. 254 f.

Mit dem Zeugen im Himmel (10, 19) kann niemand anders gemeint sein als Gott selber, was gegen Horst betont werden muß, der von einem himmlischen Mittler spricht und diesen als „positive Umkehrung der in der Hiobdichtung auffällig ignorierten Satansvorstellung<sup>18</sup>“ bezeichnet. Bedenkt man jedoch das spezielle Thema der Auseinandersetzung, nämlich Ijobs Ringen mit der Gestalt Gottes, dann kann mit dem Zeugen Ijobs nur Gott selber gemeint sein<sup>19</sup>. Gegen die im Augenblick erfahrene Gestalt Gottes, die die Freunde in ihrer Weisheit nur als Richter und Vergelter deuten können, ruft er den Gott zum Zeugen an, den er aus der heilsgeschichtlichen Offenbarung kennt.

Diese Spannung in seinem Gottesbild, diese Zwiespältigkeit seiner Gotteserfahrung möchte Ijob auf jeden Fall bald ausgeglichen haben, „denn (noch) wenige Jahre gehen dahin, und ich beschreite den Weg ohne Wiederkehr“ (16, 22). Doch Ijob ist sich seiner Sache sicher, für ewige Zeiten möchte seine Zuversicht festgehalten werden (vgl. 19, 23 f.):

„Ich weiß, daß ein Wahrer meines Rechtes lebt. Er wird als Letzter über dem Staube sich erheben. Und wenn meine Haut dahin ist, die man so zerfetzt hat, ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen, den ich selbst mir gnädig schauen werde; und wenn meine Augen ihn geschaut, so ist er kein Feind mehr; in Sehnsucht danach verzehrt sich mein Inneres“ (19, 25–27).

Die Vergeltungsfrage ist nicht, wie man meinen könnte, ein Punkt, den Ijob mit seinen Freunden zu bereinigen hat, sondern bildet eine zentrale Frage in der Auseinandersetzung, die Ijob mit seinem Gott zu führen hat. In der Erfahrung, daß er selbst in seiner Unschuld vor Gott nicht bestätigt wird, daß er keine Möglichkeit hat, vor ihm sein Recht zu verfechten (23, 4), weitet sich ihm auf einmal der Blick für alles Unrecht, das an Unschuldigen verübt wird, aber scheinbar ungerichtet bleibt (24, 1). Wiederum sieht sich Ijob einer ihm unbekannten Gestalt Gottes gegenüber, die ihn zwingt zu fragen, warum Gott so allem natürlichen Empfinden und auch seinem Handeln, wie es aus der Tradition bekannt ist, zuwider handelt. Spottend<sup>20</sup> stellt Ijob den Freunden gegenüber fest, das Los des Frevlers ist der natürliche Lauf des menschlichen Lebens (24, 19), er stirbt eben, wie die anderen auch (24, 24).

Solchem Ringen um die Identität der Gotteserfahrung gegenüber steht nun die eigenartige Position der Freunde Ijobs. Ihr gesamtes Reden will zwar nur Ijob in seiner Not mit Gott helfen. Wenn die Gesprächspartner auch durch ein und dasselbe Anliegen verbunden sind, so klappt zwischen ihnen doch eine — wie sich erweist, unüberbrückbare —

<sup>18</sup> Vgl. Horst, a. a. O. 256.

<sup>19</sup> Vgl. Fohrer, Hiob, 291.

<sup>20</sup> Vgl. Junker, Job, 57.

Kluft: Ijob spricht von seiner (wahrscheinlich auch des ganzen Volkes Israel) Erfahrung her und die Freunde versuchen, ihren Trost von bestimmten festen Voraussetzungen her zu formulieren<sup>21</sup>. Auf Grund dieser Kluft werden die Trostreden zu Streitreden. Inhaltlich ist das Bemühen der Freunde sehr kurz zusammenzufassen: Die Freunde treten dem ringenden und fragenden Ijob entgegen mit dem Anspruch, ihm genau sagen zu können, in welcher Gestalt ihm Gott in seiner Situation begegnet. Der Gott, der drohend und erdrückend über dem Leben Ijobs steht, kann nur der Gott sein, der in das Leben eines Frevlers und Sünders einbricht, der Gott der Vergeltung und Strafe, der Gott, der mit seinen Schlägen zur Umkehr ruft (vgl. 4, 8 f.; 5, 17; 8, 12 f. 20; 11, 6—14; 15, 14—35; 18, 4—21; 20, 4—29; 21, 5—30; 25, 4). Verhängnisvoll wirkt sich aus, daß sie bei ihrer Erkenntnisgewinnung die Erfahrung Ijobs völlig außer acht lassen und von Prinzipien ausgehen, die aller Erfahrung vorausliegen beziehungsweise aus der Erfahrung abstrahiert, aber nicht mehr an ihr verifiziert wurden. Ihre „weise“ Erkenntnis tritt mit dem gewaltigen Anspruch auf, Ergebnis eines „quasiinspiratorischen“ Vorganges (vgl. 4, 12—18) zu sein. „Indessen dürfen wir nicht denken, diese Weisen hätten sich mit leerem Wortbombast billigen Ruhm erworben. Vor ihnen lagen schwere Probleme, die nur in konzentrierter Denkarbeit angegangen werden konnten, und zu dieser heiklen Arbeit wußten sich diese Männer durch einen unmittelbaren göttlichen Anstoß ermächtigt<sup>22</sup>.“ Weisheit war in diesem Fall also nicht mehr ein Bereich, der jedem zugänglich war, sondern ihr Wort beanspruchte die Qualität des Offenbarungswortes.

Die Argumentation der Freunde enthält einen eigenartigen Widerspruch. In seinem Ringen mit Gott weisen die Freunde Ijob auf die Grenzen hin, die dem Menschen gesetzt sind, wenn er über die Absichten, Geheimnisse und Planungen Gottes nachdenkt:

„Aber möchte doch Gott reden, seinen Mund gegen dich auftun und dir die Geheimnisse seiner Weisheit kundmachen! Eine doppelt schwere Aufgabe wäre es ja für die menschliche Klugheit! — Wisse also, daß Gott noch einen Teil deiner Schuld übersieht! Kannst du finden, was nur Gott erforscht, oder bis zur Vollkommenheit des Allmächtigen vordringen? In den Höhen des Himmels — was kannst du tun? Was tiefer ist als die Unterwelt — was kannst du davon wissen?“ (11, 5—8).

„Jahwe, der die Weisen fängt in ihrer eigenen Schlaueit, so daß der Plan der Hinterlistigen überrumpelt wird“ (5, 13).

<sup>21</sup> Vgl. v. Rad, *Weisheit in Israel*, 270; Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, 4; R. Gordis, *The Book of Job and Man. A Study of Job*, Chicago 1965, 92.

<sup>22</sup> v. Rad, a. a. O. 79.

Die Freunde sind davon überzeugt, daß menschliches Wissen, Erkennen und Forschen, gerade wenn es sich auf Gott bezieht oder auf das Verhältnis Gottes zum Menschen, eine Grenze hat, die nicht überschritten werden kann. Solche Einsicht war der Weisheit immer gegenwärtig, aber die Freunde Ijobs lassen sich von dieser Einsicht nicht selber in Frage stellen. Sie müßten nämlich merken, daß nicht nur Ijobs Ringen mit Gott die genannten Grenzen der Weisheit sprengt, sondern daß auch ihre eindeutige Festlegung der Gestalt Gottes, wie sie Ijob erfährt, als Vergeltergott diese Grenze weit überschreitet. Die Freunde geben Gott keine Möglichkeit, sich in Freiheit zu offenbaren. Doch ist hier nicht nur eine theologische Negation vollzogen, sondern ebenfalls eine anthropologische. „Von Jahwe kommen die Schritte eines Menschen, wie kann da ein Mensch seinen Weg verstehen?“ (Spr 20, 24). In diesem Grundsatz der alten Weisheit ist ein essentieller Bezug ausgesprochen zwischen der Freiheit Gottes und dem Wesensgeheimnis des Menschen. Wenn die Freiheit Gottes in menschlicher Selbstüberhebung eingeschränkt wird, so kommt das einer Zerstörung auch des menschlichen Lebensgeheimnisses gleich. Daher hat die Identifizierung Gottes als des Vergelters in den Streitgesprächen des Buches Ijob die Identifizierung Ijobs als eines Frevlers zur Folge.

Solche Weisheit muß nun in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt und in die Krise geführt werden, was in der großen Schlußrede Ijobs (27, 1—31, 40) geschieht. Freilich müssen hierzu einige literarkritische Bemerkungen gemacht werden. Von den neuen Forschern scheiden die meisten Kap 28 als unecht aus, zum Beispiel Fohrer, Weiser, Eissfeldt<sup>23</sup> u. a. Gordis ist der Ansicht, daß das Gedicht zwar eine lyrische Einheit ist, räumt aber ein, daß gewichtige Gründe vorhanden seien, um es dem Verfasser des Buches Ijob zuzuschreiben<sup>24</sup>. In diese Richtung gehen auch die Aussagen Junkers, der mit überzeugenden sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Gründen, die bisher nicht widerlegt worden sind, klarlegt, daß die Meinung der Mehrheit der Ausleger nicht fraglos angenommen werden kann<sup>25</sup>. Wenn damit hier die Verfasserfrage auch nicht entschieden werden soll, so machen die Ausführungen Junkers auf jeden Fall deutlich, daß dieser Hymnus auf die Weisheit nicht zufällig in diesen Zusammenhang geraten ist, sondern daß der Redaktor (wenn nicht der Verfasser selber, was immer noch wahrscheinlicher ist) damit sehr nachdrücklich auf einen bestimmten Sachverhalt hinweisen wollte. Es kann unmöglich Zufall sein, daß der Spieß genau umgedreht wird:

<sup>23</sup> Fohrer, Hiob, 389—399; Weiser, Das Buch Hiob, 198; Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 618 f. bzw. 627.

<sup>24</sup> Vgl. Gordis, a. a. O. 278; Westermann, a. a. O. 107.

<sup>25</sup> Vgl. Junker, a. a. O. 63—69, bes. 65 ff.



Das von den Freunden Ijob vorgehaltene Argument der Grenze aller menschlichen Weisheit wird nun auf die Freunde zurückgeworfen. Genau an dieser Grenze, an die sie Ijob erinnerten, wird ihre eigene Weisheit zu Fall gebracht.

Die Schlußrede Ijobs zerfällt in zwei große Teile, die durch einen einführenden Spruch in 26, 1 und 29, 1 kenntlich gemacht sind. Der erste Teil enthält die Schlußabrechnung mit den Freunden, während der zweite Teil die letzte Herausforderung Gottes von seiten Ijobs darstellt. Nach 27, 1—23 ist die Sachlage folgendermaßen: Ijob hält nach wie vor an seiner Unschuld fest und beteuert das in einem feierlichen Eid (27, 4—6), während seine Freunde als Frevler dastehen, über deren Los ja Klarheit herrscht (27, 8—23). Nun setzt vom logischen Sprachgefühl her gesehen Kap. 28 zwar etwas unvermittelt ein, aber die Funktion dieses Blocks im jetzigen Zusammenhang macht deutlich, warum er hier eingeschoben wurde. Der Aufbau des Gedichtes ist klar zu erkennen: Es handelt sich nicht<sup>26</sup> um gleichgebaute Strophen, sondern das ganze Kapitel stellt einen geschlossenen Gedankengang in drei Teilen dar: 1—11 ist eine konzessive Periode, die den Leistungsbereich menschlicher Weisheit und Bemühung positiv umreißt; 12—19 enthält eine erste negative These, die besagt, daß es unmöglich ist, trotz aller menschlichen Leistung, die Weisheit in den Griff zu bekommen (28, 16); im dritten Abschnitt folgt dann die zweite positive These, daß „nur Gott allein den Weg zu ihr kennt, er allein ihre Heimstätte weiß“ (28, 23). In der Weisheitsüberlieferung Israels gibt es einen Begriff von Weisheit, der dem in Ijob 28 sehr ähnlich ist, nämlich die Weisheit von Spr 1—9. Vielleicht ist es verhänglich, wenn man zu vorschnell Spr 1—9 zeitlich nach Ijob ansetzt. Die Weisheit erscheint als ein Geschöpf Gottes, das jedoch innerhalb dieser Schöpfung einen besonderen Platz hat; sie ist der Ort, wo der Weltenplan Gottes verborgen ist, sie ist jene Urordnung, die allem Sein zugrunde liegt. In Spr 1—9 war nun alle menschliche Weisheit eine Folge davon, daß der Mensch auf den Anruf dieser „Urweisheit“ reagierte. Ein ähnliches Verhältnis scheint in Ijob 28 vorausgesetzt zu sein.

In ihrer Weisheit haben die Freunde Ijobs die Grenze des dem Menschen Erkennbaren überschritten und für sich eine Weisheit in Anspruch genommen, die nur Gott hat. Jene Weisheit, die das letzte Geheimnis der Welt und des Geschehens in ihr enthält, ist für den Menschen grundsätzlich verborgen. Ijob ging es um die Frage nach Gott, der hinter seinem leidvollen Schicksal steht. Diese Frage offenbart nun das Ungenügen einer Weisheit, die nichts anderes ist als der Versuch des

---

<sup>26</sup> Gegen Fohrer, a. a. O. 393 und Gordis, a. a. O. 278, die das Gedicht in Strophen gliedern, dabei aber den Text revidieren müssen.

Menschen, mit den Mitteln seiner Vernunft und seines Willens sich der gesamten Wirklichkeit zu bemächtigen. Die Antwort dieser Weisheit auf das Problem Ijobs, die in den Reden der Freunde ausgiebig zur Sprache kommt, vermag nicht zu überzeugen. Das System dieser Weisheit wird in die Krise getrieben. Das Versagen ihrer Kategorien wird an einem konkreten Geschehen sichtbar gemacht. Der Anspruch dieser Weisheit, der gesamten Wirklichkeit (einschließlich der Offenbarung Gottes) gerecht werden zu können, wird als frevlerische Selbstüberhebung entlarvt. Er ist in diesem Fall nichts anderes als die Bestreitung jener grundsätzlichen Freiheit Gottes, die ihn den Menschen begegnen läßt, wie er will. Einer solchen Weisheit gegenüber wird nun in 38, 2 ausdrücklich auf den Plan Jahwes verwiesen, nach dem alles Geschehen in der Welt sich ereignet. Dieser Plan ist aber dem Menschen grundsätzlich verborgen und keiner Weisheit zugänglich. Die Frage Ijobs kann prinzipiell nicht auf weisheitlichem Wege gelöst werden. Jahwe antwortet Ijob aus dem Sturmwind heraus. Damit wird das Problem Ijobs einzig und allein durch die Offenbarung Jahwes selber einer Lösung zugeführt. Jahwe selber zeigt sich in der Theophanie als der selbige. Der Gott, an den Ijob glaubt und den er in seinem Schicksal erfährt, ist ein und derselbe, und zwar ist es Jahwe, der Herr der Schöpfung und der Herr der Geschichte<sup>27</sup>. Die verhüllte und darum für den Menschen, der in einer fluchbeladenen Welt lebt, bedrückende und geheimnisvolle Erscheinung Jahwes läßt sich nur im Glauben begreifen. Was sich dem gläubigen Menschen daher als Bewährung seines Glaubens an Jahwe darbietet, und zwar in einer von Sünde und Schuld geprägten Welt, ist nicht mehr mit den Mitteln der Weisheit zu erlangen, es sei denn, daß diese Weisheit sich an der Offenbarung Jahwes orientierte.

## B. *Kohelets Kritik an der Weisheit*

Bezüglich der Deutung des Buches Kohelet besteht unter den Auslegern eine breite Skala von Anschauungen. Kohelet sei nichts anderes als der „Ausdruck des Zusammenstoßes weltmüder Resignation mit dem jüdischen Gottesglauben“, der zwar nicht völlig erschüttert, aber doch ganz kraftlos sei<sup>28</sup>. Man sieht in Kohelet „einen Rationalisten, einen Agnostiker, einen Skeptiker, einen Pessimisten und einen Fatalisten“<sup>29</sup>. Das Buch Kohelet sei in erster Linie ein philosophisches Werk und kein

<sup>27</sup> Westermann, a. a. O. 82—98.

<sup>28</sup> Eissfeldt, Einleitung, 670 f.

<sup>29</sup> R. B. Y. Scott, *Ecclesiastes*, Garden City — New York 1965, 192.

religiöses Buch<sup>30</sup>, und es werde darin ein „philosophischer Nihilismus“ vertreten<sup>31</sup>. Für andere Ausleger ist Kohelet ein origineller Schriftsteller<sup>32</sup>, der als Jude in einer reichen religiösen Tradition aufgewachsen sei<sup>33</sup>, aber als Kind seiner Zeit dem Hellenismus seinen Tribut gezahlt habe<sup>34</sup>. Ein anderer Verfasser sieht in Kohelet einen thematischen Traktat über das Thema Lufthauch, womit Kohelet einen bereits in der Keilschriftliteratur vorhandenen Topos aufgreife, um damit zum Ausdruck zu bringen, „daß der Mensch von sich aus keine Möglichkeit besitzt, die Grenze des Todes zu überschreiten und auch nur in bleibendem Ruhm ewiges Leben zu erlangen<sup>35</sup>“. Trotz dieser Erkenntnis frage Kohelet nach dem Besten im Leben und komme zum Schluß, daß die Freude das Beste ist. „Wen Gott den Genuß seiner Mühen und seines Besitzes genießen läßt, der hat den besten Teil von ihm erhalten<sup>36</sup>“. Viele Ausleger sehen Kohelet aber in einem viel engeren Zusammenhang mit der israelitischen Weisheit. Am deutlichsten hält Zimmerli in seiner Erklärung diesen Grundsatz durch<sup>37</sup>. Die Einzeldurchsicht durch seine Sentenzen zeigt, „daß Kohelet sich auf der ganzen Linie in einem polemischen Gespräch mit einer Weisheit befindet, die meint, die Dinge des Lebens meistern zu können<sup>38</sup>“. Die spezifische Auseinandersetzung Kohelets mit der Weisheit erstreckt sich nicht nur auf einige Sonderprobleme, wie etwa das Lebensideal des Weisen, die Zeitgebundenheit allen Geschehens, das Problem des Unrechts in der Welt usw., sondern auch dort, wo Kohelet scheinbar im Stil der herkömmlichen Weisheit Erkenntnisse formuliert, sind seine Äußerungen alle auf das gleiche Thema bezogen: Die Weisheit hat nur einen relativen Wert. Absolut genom-

<sup>30</sup> Scott, a.a.O. 196.

<sup>31</sup> Scott, a.a.O. 202.

<sup>32</sup> R. Gordis, *Koheleth — The Man and his World*, New York 1955<sup>2</sup>, 43.

<sup>33</sup> Gordis, a.a.O. 79.

<sup>34</sup> Gordis, a.a.O. 56; R. Kroeber, *Der Prediger*, Berlin 1963, 26 f. Zuletzt hat R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin 1973 ausführlich diese These vertreten. In diesem Rahmen kann keine Auseinandersetzung mit dieser These versucht werden. Es soll nur betont werden, daß Kohelet auch dann noch lange nicht erklärt ist, wenn eine eventuelle Herkunft verschiedener Topoi aus dem hellenistischen Bereich nachgewiesen wäre. Kohelet verwendet diese Topoi, um ganz andere Fragen zu lösen, als die der hellenistischen Denker und Dichter. Die entscheidende Frage bleibt nach wie vor die nach dem Ort Kohelets in der israelitischen Weisheitsüberlieferung.

<sup>35</sup> O. Loretz, *Gotteswort und menschliche Erfahrung*, Freiburg 1963, 189.

<sup>36</sup> O. Loretz, *Kohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964, 299.

<sup>37</sup> Vgl. W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo*, Göttingen 1967<sup>2</sup>.

<sup>38</sup> W. Zimmerli, *Das Buch Kohelet — Traktat oder Sentenzensammlung?* VT xxiv (1974) 221—230, 229.

men vermag sie dem Menschen keinen bleibenden Gewinn zu verschaffen; alle ihre Bemühungen in diesem Sinne sind nichtig. Im Folgenden soll dargestellt werden, wie Kohelet diese Thematik an besonderen Problemen abhandelt. Doch zuvor noch einige Bemerkungen zur Darstellungsform im Buche Kohelet.

Damit wird ein in der Koheletexegese sehr umstrittenes Problem angesprochen. Als endgültig aufgegeben und der Eigenart des Buches widersprechend muß wohl die Auffassung angesehen werden, es handle sich um die logisch fortschreitende Darstellung eines Gedankenganges. Vom formalen Standpunkt aus gesehen dürfte di Fonzo der Darstellungsweise Kohelets schon sehr nahekommen, wenn er diese vergleicht mit jenem Genus von Philosophie, das unter dem Titel „Pensées“ in der antiken und modernen Profanliteratur bekannt ist<sup>39</sup>. Problematisch dürfte aber die Meinung Gallings sein, der das Buch als „eine Reihe von in sich geschlossenen Sentenzen zumeist geringen Umfangs“ betrachtet, wobei aber die Zuordnung mehrerer Sentenzen zu größeren Einheiten nichts anderes als eine Konstruktion der Ausleger sei<sup>40</sup>. Ein großer Teil der Erklärer ist der Ansicht, daß es sich nicht einfach um willkürlich zusammengestellte Sprüche und Sprucheinheiten handelt, die weder eine einheitliche Lebensauffassung noch einen einheitlichen Verfasser vermuten lassen. Einen eigenen Weg in dieser Frage versucht Loretz zu gehen, der in Kohelet einen Vertreter der Topik sieht, der aller Systematik zum Trotz ohne Abgrenzung oder Zuordnung nach oben oder unten hin mit jedem neuen Wort um sein Thema kreist: „Alles ist nur ein Windhauch“<sup>41</sup>. Freilich auch Loretz kommt nicht aus ohne die Form der Maschale, von denen her das Werk stilistisch zu beurteilen sei<sup>42</sup>. Es bleibt bei Loretz unklar, welcher Gesichtspunkt der übergeordnete ist, der der Topoi oder der Maschale. Vorläufig läßt sich mit Zimmerli sagen: „Das Buch Kohelet ist kein Traktat mit klar erkennbarem Aufbau und einem einzigen, bestimmbar Thema. Es ist aber zugleich mehr als eine lose Sentenzensammlung, obwohl der Sammlungscharakter an einzelnen Stellen nicht zu übersehen ist. Daneben finden sich aber auch wieder breitere, gedanklich kohärente Erörterungsgänge, die den Weg über verschiedene Topoi der Weisheit nehmen“<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Vgl. L. di Fonzo, *Ecclesiaste*, Torino-Roma 1967, 11.

<sup>40</sup> Vgl. K. Galling, *Der Prediger*, Tübingen 1969<sup>2</sup>, 74.

<sup>41</sup> Vgl. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, 212.

<sup>42</sup> Vgl. Loretz, a.a.O. 196.

<sup>43</sup> Zimmerli, *Das Buch Kohelet — Traktat oder Sentenzensammlung?*, 230.



## 1. Die Weisheit und ihr Gewinn

Die Frage nach dem Gewinn der Weisheit zieht sich durch das ganze Buch Koh, allerdings in der Form, daß sie als Frage der Weisheit nach dem Gewinn des menschlichen Lebens formuliert wird: „Vollkommen Lufthauch — sagt Kohelet — vollkommen Lufthauch; alles ist Lufthauch. Welchen Gewinn hat der Mensch bei seinem Werk“<sup>44</sup>, das er wirkt unter der Sonne?“ (1, 2 f.). Schon der Schüler Kohelets, der erste Epilogist, spürte in dieser Frage ein durch das ganze Werk Kohelets durchgehendes Anliegen, daher stellte er sie einer Aufschrift gleich an den Anfang des Werkes Kohelets. Diese weisheitliche Frage nach dem „absoluten Gewinn“ menschlichen Lebens handelt der Verfasser des Koheletbuches in verschiedenen Einzelthemen ab, von denen einige im Folgenden ausgeführt werden sollen.

- a) Die Unterworfenheit des Menschen unter die Gleichförmigkeit des Ablaufs aller Dinge als Zeichen der Gebrochenheit seines Verhältnisses zur Welt (1, 4—11):

<sup>4</sup> Ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt — die Erde besteht ja ewig.

<sup>5</sup> Immer wieder<sup>46</sup> geht die Sonne auf, ebenso geht die Sonne immer wieder unter — strebt sie doch zu ihrem Ort hin, da sie wieder aufgeht.

<sup>6</sup> Immer wieder weht er nach Süd, immer wieder dreht er nach Nord — denn ständig sich drehend weht der Wind, und der Wind schlägt eben um, um sich zu drehen.

<sup>7</sup> Alle Bäche laufen hinab ins Meer, das Meer (seinerseits) bleibt stets gleichvoll — zum Ort, von dem die Bäche hinabfließen, dahin kehren sie ja wieder zurück, um wieder hinabzufließen.

<sup>8</sup> Alle Worte quälen sich dahin, niemand kann zur Sprache bringen, nicht wird das Auge satt, so daß es sieht, nicht füllt das Hören das Ohr an.

<sup>9</sup> Was war, wird wieder sein, und was man tat, wird man wieder tun — also<sup>46</sup> gibt es gar nichts Neues unter der Sonne.

<sup>10</sup> Gibt es doch einmal etwas, von dem einer sagt: „Sieh dir das an, das ist nun doch neu!“ Längst ist es schon gewesen in der unüberschaubaren Zeit, die hinter<sup>47</sup> uns liegt.

---

<sup>44</sup> Für 'ml wählt man am besten eine neutrale Übersetzung, die sowohl den Hinweis auf das Ergebnis des Arbeitens als auch die Tätigkeit selber einschließt. Diese Doppeldeutigkeit ist deshalb angemessen, weil dieser Vers ein Leitgedanke ist, der im Buch Kohelet nach beiden Richtungen hin entfaltet wird.

<sup>45</sup> Vgl. BH; M ist vermutlich entstanden aus der Buchstabenvertauschung *wzrh* statt *wzrh*.

<sup>46</sup> Zu diesem Konklusivsatz vgl. Fr. Ellermeier, Kohelet I 1, Herzberg am Harz 1967, 209.

<sup>47</sup> Hier wurde nach unserem Zeitgefühl übersetzt.

<sup>44</sup> Es gibt nur keine Erinnerung an die Früheren, und auch an die Späteren werden sich die jeweils noch dahinter Kommenden nicht erinnern<sup>48</sup>.

Unter den Auslegern ist man sich bezüglich der Abgrenzung dieses Abschnittes nicht einig. Die besten Gründe sprechen für eine Abgrenzung zwischen den Versen 4—11. Die Verse 4—7 stellen den Ausgangspunkt der Reflexion dar und zeichnen mit den Daten der menschlichen Erfahrung ein Bild, das für die Aussageabsicht der Reflexion von entscheidender Bedeutung ist: das stetige Kommen und Gehen der Geschlechter, die ewig gleiche Wanderung der Sonne vom Aufgang zum Niedergang, die ständig gleichbleibende Bewegung des Windes, schließlich der unermüdliche Kreislauf der Flüsse von der Quelle zum Meer und von dort wieder zur Quelle. Mit diesen Erfahrungen will Kohelet das „unaufhörlich ewig Gleichförmige“<sup>49</sup> zum Ausdruck bringen. Dieser Gleichförmigkeit sind aber nicht nur die erwähnten Dinge, sondern auch der Mensch unterworfen. Daher redet Gallig<sup>50</sup> mit Recht von einem „Analogon“, das in den Versen 4—7 zum Ausdruck kommt. Der Abschnitt findet seine Aussagespitze nämlich in 1, 8, wo es um den Menschen und seine fundamentalen Formen der Weltbewältigung geht: Sprechen<sup>51</sup>, Hören und Sehen. Genau so wie der unermüdliche Kreislauf in der Natur nie ein Ziel erreicht, so geht es auch dem Menschen, wenn er seine Antennen zur Welt hin in Betrieb setzt: Er redet viele Worte, aber er vermag das Geschehen, seine Welt doch nicht sprechend Wirklichkeit werden zu lassen. Er kann mit seinen Augen und Ohren eine Unmenge von Eindrücken aufnehmen, aber es gelingt ihm nicht, daraus ein Ganzes zu formen. Darin ist seine Unersättlichkeit begründet; der Mensch sieht, aber er sieht in Wirklichkeit doch nicht, er hört, aber er vernimmt doch nicht verstehend<sup>52</sup>. Der Erhärtung dieser kommunikativen Unfähigkeit des Menschen gelten auch die Verse 9—11. Kohelet versucht nämlich seine Aussage über die kommunikative Defizienz des Menschen klarzumachen an Hand der zeitlichen Koordinierung von vergangenem, gegenwärtigem und zukünftigem Geschehen. Der Mensch entdeckt einen Ausschnitt im ablaufenden Geschehen als etwas völlig

---

<sup>48</sup> Vgl. zur Übersetzung Ellermeyer, a.a.O. 186—211. Ellermeyer zeigt auf, daß die dritte Aussage in jedem Vers die als Einheit zu fassende Doppelaussage in der ersten Vershälfte begründet.

<sup>49</sup> Ellermeyer, a.a.O. 202.

<sup>50</sup> Gallig, *Der Prediger*, 85.

<sup>51</sup> Vom Zusammenhang her gesehen ist es besser, bei der Übersetzung von G zu bleiben, wie das auch eine Reihe neuerer Autoren tun.

<sup>52</sup> Ellermeyer, a.a.O. 205—207 hat einleuchtend gezeigt, daß hier der Infinitiv mit *le* einen Konsekutivsatz vertritt; das *mn* in 8b bezeichnet das eigentliche Subjekt beim Passiv.

Neues, aber es gilt: „Was war, wird wieder sein, und was man tat, wird man wieder tun, also gibt es gar nichts Neues unter der Sonne“ (1, 9). Fehlurteile kommen beim Menschen nur dadurch zustande, weil es keine Erinnerung gibt (vgl. 1, 11).

Ein solcher Text offenbart ein völlig anderes Verhältnis zum Phänomen Welt, als es in den übrigen Texten des Alten Testaments zum Ausdruck kommt. Ellermeier bemerkt: „Die Welt mit ihren Phänomenen ist für den, der im Schöpfungsglauben gegründet ist, Heimat. Sie ist seine Welt, ihm in die Hut gegeben (Gen 1, 28), ihm vertraut und darum ihn bergend. Er weiß zu klassifizieren, er ordnet die Dinge ein, er beherrscht die Kategorien ordnenden Hüters. Mit Sicherheit und in Vollendung handhabt er das Wort des Wissenden und weiß sich geborgen<sup>53</sup>.“ Beachtenswert im Vergleich zu Kohelet ist auch das Verständnis, das die ältere israelitische Weisheit von der Entsprechung des Menschen zur Welt hatte. Liest man Aussagen wie Spr 10, 26; 26, 11.20; 30, 33 u. a., dann muß festgestellt werden, daß hier Zusammenhänge sich zeigen, „die auf eine übergreifende Ordnung hinweisen, in der beide Phänomene miteinander verbunden sind. Damit aber war ihnen schon etwas vom Charakter des unbewältigten Kontingenten genommen. Sie waren in einen Ordnungsraum einbezogen<sup>54</sup>.“ Entscheidend war nun, daß die Weisen voller Zuversicht durch ihre Vergleiche und Analogien diesen Ordnungsraum — wenn auch nicht direkt, so doch indirekt — anzusprechen und zu umgreifen versuchten. In der jüngeren Weisheit von Spr 1—9 war der Anspruch noch höher, indem die allen zugängliche Weisheit ein Reflex des Weltenplanes Jahwes war. Die Weisheit war also auf ein ungebrochenes Verhältnis des Menschen zur Welt angewiesen, wenn auch die alte Weisheit wußte, daß die denkende und sprechende Entsprechung des Menschen zur Welt hin ihre Grenze hat. Kohelet legt nun mit unüberhörbarer Deutlichkeit den Akzent auf die Gebrochenheit des menschlichen Bezuges zur Welt und setzt damit gerade das Bemühen des Weisen einer unerhörten Krise aus. Er entzieht aller absolut sich gebenden Weisheit radikal den Boden. Die Form, in der diese Gebrochenheit des menschlichen Weltbezuges zum Ausdruck gebracht wird, und auch die Begründung aus der Erfahrung ist neu. Die Tatsache als solche jedoch kannte die alttestamentliche Überlieferung sehr gut. So schildert bereits der Jahwist im Strafurteil der Paradiesgeschichte das Verhältnis des Menschen zur Welt als ein gebrochenes. Die Ungebrochenheit und Integrität gehört jenem ursprünglichen Zustand an, den der Mensch in seiner Sünde verlassen hatte. Auch den Propheten war die Integrität des

---

<sup>53</sup> Ellermeier, a. a. O. 203.

<sup>54</sup> v. Rad, Weisheit in Israel, 161.

menschlichen Weltverhältnisses ein Datum der eschatologischen Zukunft, wie man etwa aus Jes 11, 6—9 ansehen kann. Berücksichtigt man diese Tatsachen, dann ist man nicht mehr so leicht versucht, das gebrochene Verhältnis des Menschen zur Welt bei Kohelet durch ein Scheitern am Schöpfungsglauben zu erklären; es könnte nämlich auch durch die Verwurzelung Kohelets in der alttestamentlichen Glaubenstradition begründet sein.

b) Die Verfüghtheit des menschlichen Lebens und allen Geschehens in der Welt (3, 1—15):

- <sup>1</sup> Alles hat seine bestimmte Stunde und für jedes Vorhaben unter dem Himmel ist eine Zeit gesetzt:
- <sup>2</sup> eine Zeit zum Gebären  
und eine Zeit zum Sterben,  
eine Zeit zum Pflanzen  
und eine Zeit Gepflanztes auszureißen,
- <sup>3</sup> eine Zeit zum Töten  
und eine Zeit zum Heilen,  
eine Zeit zum Abreißen  
und eine Zeit zum Aufbauen,
- <sup>4</sup> eine Zeit zum Weinen  
und eine Zeit zum Lachen,  
eine Zeit zum Klagen  
und eine Zeit zum Tanzen,
- <sup>5</sup> eine Zeit zum Steinewerfen  
und eine Zeit zum Steinesammeln,  
eine Zeit zum Umarmen  
und eine Zeit zum Nichtumarmen,
- <sup>6</sup> eine Zeit zum Suchen  
und eine Zeit zum Verlieren,  
eine Zeit zum Bewahren  
und eine Zeit zum Wegwerfen,
- <sup>7</sup> eine Zeit zum Zerreißen  
und eine Zeit zum Nähen,  
eine Zeit zum Schweigen  
und eine Zeit zum Reden,
- <sup>8</sup> eine Zeit zum Lieben  
und eine Zeit zum Hassen,  
eine Zeit für den Krieg  
und eine Zeit für den Frieden.
- <sup>9</sup> Welchen Gewinn hat also der Arbeitende bei dem, womit er sich abplagt?
- <sup>10</sup> Ich sah das Geschäft, das Gott den Menschen auflädt, sich damit abzumühen.
- <sup>11</sup> Alles macht er schön zu seiner Zeit, auch die Unaufhörlichkeit legt er hinein, ohne daß der Mensch das Tun Gottes begreift vom Anfang bis zum Ende.



<sup>12</sup> Ich erkannte, es gibt dabei kein Glück, als sich zu freuen und sich gütlich zu tun in seinem Leben.

<sup>13</sup> Aber auch, daß jeder Mensch ißt und trinkt, es sich wohl sein läßt bei seiner Mühe, das ist Setzung Gottes.

<sup>14</sup> Ich begriff: Alles, was Gott wirkt, das ist unaufhörlich, da ist nichts hinzuzufügen und davon ist nichts wegzunehmen. Gott handelt so, daß man ihn fürchtet.

<sup>15</sup> Das Vergangene, schon lange ist es wieder da, das Zukünftige, schon lange ist es dagewesen; Gott sucht nämlich<sup>55</sup> Entschwundenes.

In dem Abschnitt 3, 1—15 liegt eine der längsten Reflexionen des Buches Koh vor. Gegen Ellermeier<sup>56</sup> ist die Aussage dieses Abschnittes als einheitlich kritisch zu beurteilen. In der Ausgangsthese und deren Erläuterung macht Kohelet auf das Phänomen der Verfügtheit der verschiedenen menschlichen Lebenssituationen aufmerksam. Wo immer der Mensch stehen, was immer er tun mag, er muß erkennen, daß er nicht autonom handelt. Es geht Kohelet in diesem Abschnitt nicht um Spekulationen über das Phänomen der Zeit. Wilch hat darauf sehr eindrücklich hingewiesen<sup>57</sup>. In 3, 1 ff. betont 'et nicht primär den temporalen Aspekt einer vorgegebenen Situation oder Gelegenheit in dem Sinne, daß diese Situation zu einem gewissen Zeitpunkt eintrifft, sondern die Vorgegebenheit einer bestimmten Situation und daher auch die Grenzen, die dadurch dem Menschen gesetzt sind. Als notwendige Folge einer solchen These ergibt sich (vgl. 3, 9) die Frage nach dem Gewinn von all dem, was der Mensch in seinem Leben tut, da ihm doch das Geschehen, sogar das scheinbar von ihm initiierte, ganz aus der Hand genommen ist und einer völlig außer ihm liegenden Initiative untersteht. Ganz ungeschminkt stellt Kohelet die Verwundbarkeit heraus „durch das jäh Her-einbrechende sowohl des Guten und Frohen als auch des diesem Zu-widerlaufenden, das ganz so seine verordnete Zeit hat wie jenes und zu dessen Verordnung der Mensch nichts zu sagen hat<sup>58</sup>“.

In 3, 10 setzt Kohelet neu ein, aber nicht, um die Frage nach dem Gewinn direkt einer Lösung zuzuführen; sie gehört als Frage in die Ausführung seines eigentlichen Anliegens mit hinein. Der Einsatz ist so abrupt, daß manche Erklärer mit diesem Vers einen neuen Abschnitt beginnen lassen<sup>59</sup>. Kohelet setzt mit einer theologischen Überlegung ein, doch in der Folge gehen beide Gedanken, der der verfügbaren Zeit und der des Werkes Gottes, ineinander über. 3, 10 f. bietet einige Schwierig-

<sup>55</sup> *in explicativum*.

<sup>56</sup> Ellermeier, a. a. O. 68.

<sup>57</sup> J. R. Wilch, *Time and Event*, Leiden 1969, 117—128.

<sup>58</sup> Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo*, 171.

<sup>59</sup> H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, Gütersloh 1963<sup>2</sup>, 96.

keiten bezüglich der Interpretation von 'ólām in 3, 11b und der Übersetzung der Verbalformen in 3, 10 f. hinsichtlich ihrer zeitlichen Bestimmtheit. In 3, 10 betont Kohelet, daß alles Geschehen und Tun des Menschen letztlich der Initiative Gottes entspringt. Er hat dem Menschen das Geschäft gegeben, daß er sich damit abmühe. Die in 3, 1—9 betonte Fremdinitiative enthüllt sich nun indirekt als Initiative Gottes, die Verfügtheit erweist sich als ein Von-Gott-gegeben-Sein<sup>60</sup>. Wie sehr der Ton auf dem Tun Gottes liegt, kann man aus 3, 11 ersehen. In 3, 11a steht, daß Gott alles schön macht zu seiner Zeit. Hier liegt die Aussage von Gen 1 in einer für Kohelet typischen Wendung vor. Es ist nicht das erste Mal, daß *jāpæh* in bezug auf das Schöpfungshandeln Gottes verwendet wird (vgl. Ez 31, 3). *tōb* kann Kohelet in dieser Bedeutung kaum verwenden, weil es sich in allen 51 Stellen, wo es bei Kohelet aufscheint, nie auf das Handeln Gottes bezieht wie hier *jāpæh*. *tōb* wird immer verwendet im Sinne von „gut für den Menschen“. Der Bezug auf den Schöpfungsglauben Israels ist für das Verständnis des Abschnittes von großer Bedeutung. 'āsāh in 3, 11 wird von sehr vielen Auslegern perfektisch wiedergegeben. Doch die perfektische Übersetzung leistet dem Mißverständnis Vorschub, als ob sich Kohelet auf das Tun Gottes wie auf etwas Vergangenes beziehen würde. Hier gibt das Perfekt einfach die Aktionsart der Vollendetheit wieder, schiebt aber das bezeichnete Tun Gottes nicht auf die vergangene Zeit ab<sup>61</sup>. Dieses Handeln Gottes, der alles schön macht zu seiner Zeit, ist etwas durchaus Gegenwärtiges, darauf weist auch das „zu seiner Zeit“ am Schluß von 3, 11a hin. Es bezieht sich nämlich eindeutig auf die in 3, 1—8 genannten Situationen. Der Mensch erfährt dieses Handeln Gottes je und je in der Verfügtheit seines eigenen Tuns und des Geschehens überhaupt. Diese Verfügtheit, die Kohelet in 3, 1—8 herausgestellt hat, enthüllt sich also jetzt als die Außenseite des im menschlichen Geschehen gegenwärtigen Wirkens Gottes. Kohelets Schöpfungsglaube ist geprägt von der Überzeugung von der Gegenwart des Wirkens Gottes und damit auch dieses Gottes selber im Geschehen in und um den Menschen.

Gegenwart besagt freilich noch nicht Erkennbarkeit. Daher fügt Kohelet in 3, 11b das umstrittene und vielfältig ausgelegte Wort hinzu:

<sup>60</sup> Ob sich Kohelet mit dieser Aussage näher dem griechischen Determinationsglauben befindet als der theologischen Tradition Israels, wie Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie 117 annimmt, ist sehr fraglich. Braun müßte die Bedeutung des Werkes Gottes und der Gottesfurcht bei Kohelet etwas genauer bedenken.

<sup>61</sup> Vgl. Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1965<sup>4</sup>, 123 ff.

„Auch den *‘ōlām* legt er in ihr Inneres<sup>62</sup>.“ Zunächst ist festzuhalten, daß sich „ihr“ bezieht auf *kol*, genauso wie auch das „zu ‚seiner‘ Zeit“ in 3, 11a. Der Singular in „zu ‚seiner‘ Zeit“ erklärt sich aus dem Gedanken, daß ja die Zeit für jedes einzelne gemeint ist, während der Plural bei „ihr Inneres“ zu erklären ist aus der Beziehung dieses Wortes auf *kol* in seiner in ihm beschlossenen Mehrheit. *lēb* ist hier nicht das einzige Mal auf Sachen bezogen, vgl. Ex 15, 8; Ez 27, 4.25—27; Jon 2, 4; Ps 46, 3; Spr 23, 34; 30, 19; Dtn 4, 11; 2 Sam 18, 14. Ein Doppeltes ist also in 3, 11 von allen Dingen ausgesagt: Gott macht alles schön zu seiner (d. h. den Dingen entsprechenden) Zeit und er hat den *‘ōlām* hineingelegt. Auf das Rätselraten über das Wort *‘ōlām* soll hier nicht eingegangen werden. Alle Lösungen scheiden aus, die als Ort dieses *‘ōlām* das Herz des Menschen voraussetzen. Siebenmal findet sich dieses Wort bei Kohelet. In 2, 16 und 9, 6 bezeichnet es eine Situation, die keiner Veränderung unterworfen ist, im Sinne unseres geläufigen „für immer und ewig“. 1, 10 wurde oben übersetzt: „in der unüberschaubaren Zeit“; damit wird der Tenor des ganzen Verses getroffen. Gerade weil die Zeit unüberschaubar ist, irrt der Mensch in der Einschätzung des Geschehens. In 1, 4 wurde *‘ōlām* verwendet im Sinne von „unaufhörlich“. Zu beachten ist, daß in 1, 4—11 diese Unaufhörlichkeit im Geschehen des Weltenlaufs, diese Nichtabsehbarkeit des Geschehens, eine wichtige Folge hat: Der Mensch vermag der Welt redend, sehend und hörend nicht mehr zu entsprechen (vgl. 1, 8). Achtet man jetzt auf 3, 11, dann findet sich dort in einem Umstandssatz genau dieselbe Aussage wie in 1, 8: „... ohne daß der Mensch das Tun Gottes begreift vom Anfang bis zum Ende.“ Das ist ein deutlicher Hinweis für die Bedeutung von *‘ōlām* in 3, 11b. In 3, 14 muß sinngemäß die Bedeutung von „Unaufhörlichkeit, Nichtabsehbarkeit“ eingesetzt werden, denn daraus ergibt sich, daß dem Werke Gottes nichts hinzugefügt und davon nichts weggenommen werden kann. Wenn nun *‘ōlām* in 3, 14 diese Bedeutung hat als Kennzeichnung des Werkes Gottes, dann muß dieselbe Bedeutung auch in 3, 11b vorausgesetzt werden, da *‘ōlām* dort ebenfalls indirekt kennzeichnend ist für das Werk Gottes und diesem die Eigenschaft der Nichterkennbarkeit verleiht.

Der Gedankengang Kohelets stellt sich nun wie folgt dar: Nachdem Kohelet in 3, 10 hervorgehoben hat, daß alles Geschehen und Tun des Menschen letztlich der Initiative Gottes entspringt, beginnt er in 3, 11 diese Initiative in ihrem Bezug zum Menschen zu beschreiben. Kohelet greift eine Schöpfungsaussage auf und gestaltet sie für seinen Gedankengang um. Alles, was ist und geschieht, Gott macht es schön zu der

<sup>62</sup> Zum Folgenden vgl. die Ausführungen von Ellermeier, a.a.O. 309—322.

den Dingen entsprechenden Zeit, die daher eine verfügte Zeit wird. Dadurch ist Gott die universale Herrschaft über alles Sein und Geschehen zugesprochen. Das wird aber noch intensiver in 3,11 betont: Alles Sein und Geschehen trägt das Kennzeichen des göttlichen Werkes an sich: die Unaufhörlichkeit bzw. Nichtabsehbarkeit. Das hat zur Folge, daß der Mensch das Geschehen deshalb nicht in den Griff bekommt, weil es Werk Gottes ist. Damit ist dem Menschen die Möglichkeit abgesprochen, sich über das Geschehen zu erheben; er kann es nicht ergründen und daher auch nicht beherrschen. Da spricht sich wieder die Kritik Kohelets einer Weisheit gegenüber aus, die meint, das Weltgeschehen auf seine letzten Hintergründe hin durchschauen zu können. Wenn der Mensch durch die weisheitliche Frage an das Geschehen dieses nicht unter seine Herrschaft bekommt, sondern nur erkennen muß, daß alles einer Verfügung unterworfen ist, die er nicht begreifen kann, so stellt sich die Frage: Kann er nicht wenigstens dadurch, daß er sich freut und gütlich tut in seinem Leben (vgl. 3,12), einen gewissen, wenn auch kleinen autonomen Beitrag leisten, das Leben zu meistern? Nach Kohelet ist auch das nicht möglich, denn „auch daß jeder Mensch ißt und trinkt, es sich wohlsein läßt bei seiner Mühe — das ist Setzung Gottes“ (3,13)<sup>63</sup>. Es gibt schlechterdings keinen Standpunkt, von dem aus der Mensch wirklich imstande wäre, sich mit seiner Leistung, wäre es auch nur die geringste, Gott gegenüberzustellen. Der eigentlich und primär Handelnde ist Gott; davon kann der Mensch nicht absehen. Die Qualität der Vollenendetheit des göttlichen Handelns, die sich dem Menschen als Unaufhörlichkeit zeigt, bewirkt, daß der Mensch sein Leben nur in der Furcht Gottes leben kann, d. h. in der realen Einschätzung seiner Möglichkeiten, in der bewußten Abhängigkeit und Unterordnung unter das Handeln Gottes, das dem Menschen in der Verfügbarkeit seiner Lebenssituationen erfahrbar ist. In diesem Zusammenhang bemerkt Wilch zutreffend: „... only the God-Fearing is wise enough to limit himself to the extant of the possibility given by God“<sup>64</sup>. Gerade durch die Betonung der schlechthinnigen Entzogenheit alles Geschehens dem Menschen gegenüber wird eine selbstbewußt auftretende Weisheit aus ihren Bahnen geworfen.

<sup>63</sup> Sehr viele Ausleger übersetzen 3,13 beiordnend und 3,12 bekräftigend. Beachtet man jedoch die Aussageabsicht des ganzen Abschnittes, die Stellung des Menschen dem Werke Gottes gegenüber herauszustellen, so ergibt sich, daß die adversative Übersetzung von *w* die allein richtige ist, weil sonst die Pointe der Aussage völlig verdreht wird. Kohelet will doch sagen, daß der Mensch auch beim Sich-Freuen und Sich-gütlich-Tun der Initiative Gottes nicht ent-rinnen kann.

<sup>64</sup> Wilch, a. a. O. 128.



c) Die Kritik am Lebensideal des Weisen (1, 12—2, 11):

<sup>12</sup> Ich, Kohelet, war König über Israel in Jerusalem.

<sup>13</sup> Ich verlegte mich darauf, die Weisheit zu suchen und zu ergründen bezüglich alles dessen, was unter der Sonne geschieht<sup>65</sup>. Das ist ein böses Geschäft, das Gott den Menschen gegeben hat, so daß sie sich damit abquälen.

<sup>14</sup> Ich sah alles Tun, das getan wird unter der Sonne: Siehe, alles ist nichtig und Jagen nach Wind!

<sup>15</sup> „Krumm kann nicht gerade werden, Fehlendes kann nicht gezählt werden.“

<sup>16</sup> Da sagte ich bei mir selbst: Ich erwarb Weisheit, tiefere und umfangreichere als alle, die vor mir über Jerusalem herrschten; ja mein Herz sah viel an Weisheit und Erkenntnis.

<sup>17</sup> Ich konzentrierte mich darauf, zu erkennen Weisheit und Erkenntnis<sup>66</sup>, Torheit und Unverstand<sup>67</sup>. Ich begriff: Auch dies ist Jagen nach Wind.

<sup>18</sup> Denn: „Bei viel Weisheit ist viel Verdruß, und mehrt man das Wissen, mehrt man das Leid.“

<sup>21</sup> Ich sprach bei mir selber: Auf, ich will es mit der Freude versuchen, genieße das Glück; aber siehe, auch das ist Windhauch.

<sup>2</sup> Vom Lachen sagte ich: (Es ist ja) albern — und von der Freude: Was kann sie schon ausrichten<sup>68</sup>?

<sup>3</sup> Ich überlegte, meinen Leib mit Wein zu laben — ich beschäftigte mich ja mit der Weisheit —, die Torheit zu ergreifen, bis daß ich sähe, wo das Glück für den Menschen ist, das sie sich in ihren befristeten Lebenstagen unter dem Himmel schaffen.

<sup>4</sup> Ich unternahm große Dinge: Ich baute mir Häuser, ich pflanzte mir Weinberge.

<sup>5</sup> Ich legte mir Gärten und Parkanlagen an und pflanzte in ihnen jegliche Art fruchttragender Bäume.

<sup>6</sup> Ich schuf mir Wasserteiche, um daraus den sprossenden Baumwald zu tränken.

<sup>7</sup> Ich erwarb Knechte und Mägde und mir gehörten Hausgeborene. Auch zahlreichen Viehbestand, Rinder und Schafe, besaß ich, mehr als alle, die vor mir in Jerusalem waren.

<sup>8</sup> Ich sammelte mir auch Silber und Gold<sup>69</sup>, die Kronschatze von Königen und der Reichtum<sup>70</sup> der Provinzen. Ich beschaffte mir Sänger und Sängerinnen (und?) die Wonne der Menschenkinder — Frauen in Menge (?).

---

<sup>65</sup> Zur Übersetzung vgl. Ellermeyer, a. a. O. 177—180.

<sup>66</sup> Lies *wāda'at*.

<sup>67</sup> Auf Grund des Parallelismus muß wohl *sklwt* statt *iklwt* gelesen werden.

<sup>68</sup> Zur Übersetzung vgl. Ellermeyer, a. a. O. 166—170.

<sup>69</sup> *w* ist explikativ zu übersetzen.

<sup>70</sup> Mit Zimmerli, Das Buch des Predigers Salomo 156 ist *hmdjnw* als Verschreibung von *hmjn mdjnw* anzusehen.

<sup>9</sup> So war ich größer und wohlhabender als alle, die vor mir in Jerusalem waren. Auch meine Weisheit stand mir zu Diensten.

<sup>10</sup> Und nichts, was meine Augen begehrt, wehrte ich ihnen, ich verweigerte mir keine Freuden, ja mein Herz blieb froh bei all meiner Mühe, und das war mein Anteil bei all dem Aufwand.

<sup>11</sup> Da wandte ich mich all meinen Werken zu, die meine Hände geschaffen, und dem Aufwand, den ich darauf verwendet habe. Das Ergebnis: Alles ist Windhauch und Jagen nach Wind, und es gibt keinen Gewinn unter der Sonne.

Dieser wichtige Abschnitt des Buches Koh beginnt mit der Selbstvorstellung Kohelets als König über Israel in Jerusalem (vgl. 1, 12). Sicher handelt es sich bei dieser Selbstvorstellung nicht um eine Identifikation im historischen Sinne. Ist es aber bloß eine Stilform, die den Inhalt des folgenden in seiner Wichtigkeit hervorheben soll<sup>71</sup>, etwa nach der Art der ägyptischen Weisheitstradition? Galling meint, erst der zweite Redaktor habe aus diesem „Königstext“ geschlossen, daß man in Kohelet den Sohn Davids (= Salomo) sehen solle<sup>72</sup>. R. Braun stellt fest, „daß die Königsfiktion dem Verfasser als popularphilosophisches Modell aus seiner Umwelt vorlag und daß er selbst die ersten Reflexionen seines Werkes nach diesem Modell formulierte, was vielleicht auch aus einer antithetischen Haltung zu den konventionellen Königs-Spruchsammlungen der positivistischen Weisheit her zu verstehen ist“<sup>73</sup>.

Vergleicht man die Aussagen von 1, 12–2, 11 mit den Salomogeschichten in 1 Kön und 2 Chr, dann sind die Andeutungen, besonders was die Weisheit, den Reichtum und die Bautätigkeit Salomos angeht, inhaltlich frappierend ähnlich. Überschaute man die Salomouberlieferung, dann kann sicher gesagt werden, daß Salomo in manchen (weisheitlichen) Kreisen zu einem Idealtypus des Menschen geworden ist. Das läßt sich schon an der äußerst positiven Einstellung der entsprechenden Überlieferungen in 1 Kön und 2 Chr nachweisen. Allein schon die Tatsache, daß die in 1 Kön noch ausgesprochenen Tadel und negativen Bemerkungen über Salomo in 2 Chr ganz wegfallen, weist darauf hin, wie sehr der Idealtypus „Salomo“ sich verfestigt hatte. Der Redaktor des Koheletbuches brauchte daher eigentlich wenig Phantasie, um Koh 1, 1 zu formulieren, der Abschnitt 1, 12–2, 11 drängte das direkt auf. Zunächst spricht Kohelet in der Rolle des weisen Königs Salomo, der sich zum Ziel setzt, die Weisheit zu suchen und zu ergründen bezüglich alles dessen, was unter der Sonne geschieht (1, 13). Es geht ihm also um den grundsätzlichen Sinn allen menschlichen Tuns. „Weisheit“ kann also das

<sup>71</sup> Vgl. Zimmerli, a. a. O. 151.

<sup>72</sup> Vgl. Galling, *Der Prediger*, 88.

<sup>73</sup> Braun, a. a. O. 164.

meinen, wonach gesucht wird und zugleich auch dieses Suchen selbst. Fast in einer Zwischenbemerkung werden über die Weisheit als „suchende“ Tätigkeit zwei wesentliche Dinge gesagt. Dieses weisheitliche Forschen ist einmal ein „böses Geschäft“, ferner ist es dem Menschen von Gott auferlegt (vgl. 1, 13b). Durch die zweite Aussage wird unüberhörbar hervorgehoben, daß dieses Forschen und Suchen nach dem wirklichen Wert, dem Sinn des Tuns, für den Menschen kein Instrument selbstherrlicher, autonomer Daseinsbewältigung ist, sondern im Gegenteil ihm erst richtig seine Abhängigkeit von Gott zum Bewußtsein kommen läßt; zum anderen ist gerade durch die Aussage, dieses Suchen und Forschen nach der Weisheit des Geschehens sei ein böses Geschäft, der Glanz und die Herrlichkeit des „weisen Salomo“ als nichtig erwiesen. Diese Aussage kann zeigen, daß Kohelet die Fiktion der Königsrolle nicht um der Fiktion willen übernimmt oder etwa um seinen Aussagen Wichtigkeit zu verleihen, sondern um ein weisheitliches Ideal vom Menschen, das unter dem Namen „Salomo“ lief, auszuhöhlen<sup>74</sup>.

Doch geht es in 1, 13—15 eigentlich nicht um eine Bewertung des weisen Suchens und Forschens, sondern um die Weisheit, d. h. den Sinn allen menschlichen Tuns. Die Frage nach diesem Grundsinn erhält eine völlig negative Antwort: „Siehe, alles ist nichtig und Jagen nach Wind“ (1, 14). Begründet wird dieses Verdikt mit der in einem Sprichwort ausgedrückten Erfahrung: „Krumm kann nicht gerade werden, Fehlendes kann nicht gezählt werden“ (1, 15). Die Begründung lautet also: Weil menschliches Tun keinen *jitrôn*, keinen echten, dauerhaften, absoluten Wert zeitigt, daher muß es als nichtig und Jagen nach Wind bezeichnet werden. Also, bereits das Ergebnis des Forschens läßt alle Weisheit des Menschen als ein desillusionierendes und deprimierendes Geschäft erscheinen. Denn sobald Kohelet versucht, die Probe aufs Exempel zu machen, zu erkennen Weisheit und Erkenntnis, Torheit und Unverstand (1, 17), d. h. den beiden Phänomenen auf den Grund zu gehen und sie in ihrer gegenseitigen Abgrenzung zu verstehen, versagt die Weisheit. Sie vermag nicht, die Grenze zu ziehen zwischen sich und ihrem Gegenteil. Weisheit offenbart sich im entscheidenden Moment als Jagen nach Wind (1, 17b). „Das die vierte Zeile einleitende *jāda'ti* will mit feiner Ironie sagen: Ich habe ‚erkannt‘ — aber lediglich, daß alles Erkennen vergeblich ist<sup>75</sup>.“ Je größer die Weisheit ist, die ein Mensch erwirbt, um so bedrängender öffnet sich ihm der Blick für den bedrückenden Zusammenhang zwischen Weisheit und Torheit. Je größer die Weisheit ist, um so größer ist auch der Ärger und der Verdruß darüber, daß

<sup>74</sup> Braun, a. a. O. 163 betont richtig, daß die Königsfiktion eine belehrende, wenn nicht sogar satirische Funktion hat.

<sup>75</sup> Hertzberg, Der Prediger, 85.

nichts herauskommt. Die negativen Phänomene folgen also nicht nur der Torheit auf dem Fuß, sondern können in einem ähnlichen Sinne auch Folge menschlichen Strebens nach Weisheit sein.

Im zweiten Teil der Reflexion nimmt Kohelet auch noch den anderen Aspekt des Lebensideals „Salomo“ unter die Lupe: Reichtum, Macht, Pracht usw. Vielleicht eröffnet sich hier für den Menschen eine Möglichkeit, einen wirklich dauerhaften und absoluten Wert sich selber zu schaffen. (Vgl. dazu auch die Texte 5, 9—11; 5, 12—19; 6, 1—6.) Es geht Kohelet nicht darum, ob der Mensch sich irgendwie Freude verschaffen kann (er gibt offen zu, daß sein Herz wirklich Freude hatte, vgl. 2, 10), er will vielmehr erforschen, ob der Mensch auf diesem Wege das Gute, das Glück für sein Leben endgültig in seine Macht bekommen kann, es geht auch hier entscheidend um die Frage des *jitrôn*. 2, 10, obwohl positiv formuliert, gibt schon deutlich zu erkennen, daß das salomonische Lebensideal auch bezüglich seines großen Aufwandes an Reichtum, Macht und Luxus zum Scheitern verurteilt ist: „Alles ist Windhauch und Jagen nach Wind, und es gibt keinen echten Wert unter der Sonne“ (2, 11). So kommt Kohelet zum Schluß: Der Lebenstypus des „weisen Salomo“ ist völlig unbrauchbar, eine Einsicht, die eine selbstsichere Weisheit in die Krise treiben mußte.

d) Mißerfolg und Verderb der Weisheit (4, 13—16; 6, 7—9; 7, 5—7; 9, 13—10, 3):

Immer wieder kommt Kohelet auf ein Thema zurück, das vielen Weisheitslehrern ein Dorn im Auge sein mußte: Die Weisheit ist nicht nur deshalb relativ, weil sie den verschiedenen Problemen des menschlichen Lebens ohnmächtig gegenübersteht, sondern weil sie den Keim des Ungenügens in sich selber trägt.

<sup>75</sup> Besser den Tadel eines Weisen zu hören, als wenn einer dem Singen der Toren lauscht;

<sup>6</sup> denn wie das Knistern der Dornen unter dem Topf,  
so ist das Lachen des Toren.  
Jedoch<sup>76</sup> auch das ist nichtig:

<sup>7</sup> Denn unrechtmäßiger Gewinn macht den Weisen zum Toren, und Bestechung verderbt das Herz.

Kohelet mißtraut gründlich der Mahnung der Weisheitslehrer, dem Wort des Weisen zu folgen. Auf den ersten Blick scheint das Urteil des Weisen besser zu sein als das des Toren, aber auch das Wort des Weisen kann schon im Kern durch unlautere Absicht verderbt sein. Das Verdikt in 7, 6b ist über den Wert des Weisen ausgesprochen, 7, 7 ist die Begründung dieses Urteils. „Der Hinweis auf das in der Geschichte immer wie-

---

<sup>76</sup> Ellermeier, *Qohelet*, 273.



der erkennbare ‚Allzumenschliche‘ auch des hohen Verstandes, die Käuflichkeit auch der hohen Intelligenz durch Erfolg und Gut, ihr Versagen in Zeiten des Erfolgsrausches, die dann ihren Sündenfall in die Torheit geschehen lassen, soll davor bewahren, die Belehrung des Weisen als höchstes Gut zu mißverstehen<sup>77</sup>.“

Genau wie jeder andere Mensch und auch der Tor ist der Weise eingespannt in den Teufelskreis der Stillung unersättlicher Bedürfnisse:

<sup>67</sup> Alles Mühen des Menschen gilt seinem Munde,  
selbst wenn sein Hunger nicht gestillt wird<sup>78</sup>.

<sup>8</sup> Welchen Vorteil hat also der Weise vor dem Toren?  
Warum verstehe ich mich eigentlich darauf, vor den Menschen zu wandeln<sup>79</sup>?

<sup>9</sup> Besser das Sehen der Augen als die Unruhe des Verlangens. Auch das ist Lufthauch und Haschen nach Wind.

Eines dieser unersättlichen Bedürfnisse des Menschen ist auch das Geschäft der Weisheit. Besser als das ruhelose Umhergetriebensein des Menschen von der Frage nach dem Sinn allen Tuns und Geschehens, ist das Hinnehmen dessen, was vor die Augen kommt. Damit ist das Geschäft der Weisheit als ein irreales, daher dem Leben und der Wirklichkeit gegenüber ohnmächtiges Verhalten aufgezeigt. Weisheit als Medium der selbstherrlichen Lebensbewältigung ist eine törichte Utopie, sie belastet den Menschen nur um eine weitere Unersättlichkeit mehr. Nie leugnet Kohelet, daß Weisheit wirklichen Erfolg zu buchen hat.

<sup>413</sup> Besser ein armer junger Mann, wenn er weise ist, als ein greiser König, wenn er töricht ist, da er sich weiterhin nicht raten läßt.

<sup>14</sup> Ja, aus dem Gefängnis kam einer heraus zur Königsherrschaft, obwohl er unter jenes Herrschaft arm geboren wurde.

<sup>15</sup> Ich habe gesehen, daß alle Lebenden, die sich unter der Sonne tummeln, auf seiten des nächsten jungen Mannes stehen, der an seine Stelle tritt.

<sup>16</sup> Endlos ist die Volksmenge bei jedem, der ihnen vorangeht — auch wenn man sich später seiner nicht mehr freut. Wahrlich auch das ist Lufthauch und Jagen nach Wind<sup>80</sup>.

Sein Anliegen ist es, wie auch aus dieser Einheit hervorgeht, die Nichtigkeit der These zu erweisen, daß Weisheit „der“ Weg sei, um ei-

<sup>77</sup> Zimmerli, Das Buch des Predigers Salomo, 204f.

<sup>78</sup> *wgm* in V.7b ist konzessiv zu übersetzen. Vgl. dazu Ellermeier, a. a. O. 249—252.

<sup>79</sup> Ellermeier, Die Entmachtung der Weisheit im Denken Qohelets, ZThK 60 (1963) 12 hat für 8b, der sehr schwer zu deuten ist, folgende sehr einleuchtende Textänderung vorgeschlagen: *lmh 'nj jwd'*.

<sup>80</sup> Vgl. Ellermeier, Qohelet, 216—232.

nen dauernden Gewinn zu sichern. Er erreicht das, indem er ein Beispiel anführt, das in seiner Richtigkeit durch den Lauf der Geschichte zur Genüge erwiesen ist. Der Aufstieg, den die Weisheit möglich machen kann, ist Illusion, reiner Augenblickserfolg, der sich schnell wieder verflüchtigt (4, 15 f.). Noch tragischer wirkt sich aus, daß die tatsächliche Wirksamkeit der Weisheit durch nichts und wieder nichts aufgehoben werden kann.

<sup>913</sup> Auch das erlebte ich mit der Weisheit unter der Sonne, und es erschien mir schwerwiegend<sup>81</sup>.

<sup>14</sup> Da ist eine kleine Stadt und wenig Männer (gibt es) in ihr; da zog ein großer König heran, schloß sie ringsum ein und baute gegen sie Belagerungswerke<sup>82</sup>.

<sup>15</sup> Es fand sich<sup>82</sup> nun in ihr ein Mann, ein armer Weiser. Dieser hätte die Stadt retten können durch seine Weisheit, aber kein Mensch erinnerte sich jenes armen Mannes.

<sup>16</sup> Da sagte ich: Weisheit ist zwar besser als Stärke, aber die Weisheit des Armen ist verachtet, und seine Worte werden nicht gehört.

<sup>17</sup> Worte von Weisen, die in Ruhe ertönen, sind besser als das Geschrei unter den Narren.

<sup>18</sup> Besser ist Weisheit als Kriegsgerät, ein einziger Fehlgänger aber richtet viel Gutes zugrunde.

<sup>1011</sup> Eine tote Fliege<sup>82</sup> macht stinkend das Öl des Salbenmischers. Schwerer als Weisheit und Ehre ist ein wenig Torheit.

<sup>2</sup> Das Herz des Weisen ist auf seiner Rechten, das Herz des Toren aber auf seiner Linken,

<sup>3</sup> und auch beim Lebenswandel, den der Tor eingeschlagen hat, mangelt ihm sein Verstand; man sagt in jeder Hinsicht, er sei ein Tor.

Große Weisheit wird durch den lächerlichen Zufall der Unscheinbarkeit des weisen Mannes unwirksam gemacht. Daher kann Kohelet sagen, daß Weisheit zwar besser ist als Stärke (21, 22), aber für die Gültigkeit dieses Satzes ist keine Garantie gegeben; durch einen ungünstigen Zufall kann ihre Kraft dahin sein. Dieselbe Kritik an der Weisheit kommt auch in den an 9, 13—16 angeschlossenen Sentenzen zum Ausdruck: Ein einziger Fehlgänger richtet Großes zugrunde (9, 18). Genauso wie eine tote Fliege die ganze Salbenmischung verdirbt, so kann bereits ein wenig Torheit Weisheit und Ehre aufwiegen, d. h. unwirksam machen.

e) Das Unrecht in der Welt und die Weisheit (8, 9—17)<sup>83</sup>:

<sup>9</sup> All das sah ich, als ich mein Herz richtete auf alles Geschehen, das unter der Sonne geschieht zur Zeit, da ein Mensch Gewalt gewonnen hat über einen anderen zu dessen Schaden.

<sup>81</sup> Mit Galling, Der Prediger, 115 statt 'lj ist lj zu lesen; 'l ist als Ditto-graphie zu beurteilen.

<sup>82</sup> Vgl. BH.

<sup>83</sup> Vgl. dazu Koh 3, 16—22; 4, 1—3; 7, 15—22; 9, 1—10.

<sup>10</sup> Sodann sah ich Frevler sich nahen und eingehen<sup>84</sup>; aber von heiliger Stätte gehen müssen und in der Stadt vergessen werden, die recht taten: Auch das ist nichtig.

<sup>11</sup> Weil kein Urteil über die böse Tat schnell vollstreckt wird, wächst den Menschen der Mut, Böses zu tun.

<sup>12</sup> Wer sündigt, tut hundertmal Böses, trotzdem lebt er lange, wenn ich auch freilich weiß, daß es den Gottesfürchtigen gut gehen wird, die sich vor ihm fürchten.

<sup>13</sup> Aber nicht wird es gut gehen dem Frevler, nicht wird er seine Tage verlängern gleich dem Schatten, weil er sich nicht fürchtet vor Gottes Angesicht.

<sup>14</sup> Es ist etwas Nichtiges, das auf der Erde geschieht, da sind nämlich Gerechte, denen es ergeht entsprechend dem Tun der Frevler. Ich sagte: Auch das ist nichtig.

<sup>15</sup> Da pries ich die Freude, weil es für den Menschen unter der Sonne kein Glück gibt, außer zu essen, zu trinken und sich zu freuen. Das kann ihn bei seiner Mühe begleiten seine Lebenstage hindurch, die Gott ihm gegeben unter der Sonne.

<sup>16</sup> Als ich meinen Sinn darauf richtete, Weisheit zu erkennen und das Geschäft zu sehen, das auf der Erde geschieht — selbst wenn man Tag und Nacht keinen Schlaf zu sehen bekommt —,

<sup>17</sup> da mußte ich erkennen, daß der Mensch das Ganze des göttlichen Werkes, nämlich das Geschehen, das unter der Sonne sich vollzieht, nicht ergründen kann; (ich mußte es erkennen), weil eben der Mensch sich müht, es zu suchen, es aber nicht herausfindet. Selbst der Weise kann es nicht in den Griff bekommen, wenn er auch vorgibt, es zu begreifen<sup>85</sup>.

In 8, 10 führt Kohelet ein Problem ein, auf das er in seinem Buch öfter zu sprechen kommt (vgl. 3, 16 f.; 4, 1 ff.; 7, 15 ff.; 9, 1 ff.): Kohelet weiß, daß es dem Gottesfürchtigen gut geht, dem Frevler aber schlecht. Diesem Wissen steht aber die bittere Erfahrung gegenüber, daß Frevler sich nahen und ins Heiligtum eintreten, während Gerechte vom Heiligtum weggehen müssen und in der Stadt vergessen werden. Dadurch, daß dem Bösen die Strafe erspart bleibt, wird das Unheil noch größer, weil der Mut zum Bösen wächst. Diese Erfahrung widerspricht dem Grundsatz des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, mit dem die Weisheit gerade das Problem des Guten und Bösen im Griff zu haben glaubte. Kohelet zeigt, daß diese Lösung nur eine Scheinlösung ist. Die Freude des Essens und Trinkens kann der Mensch eventuell vom Leben haben, aber nicht die Erkenntnis von Gottes Werk (8, 16 f.). Nie wird es dem Menschen gelingen, das Geschehen auf den ihm zugrundeliegenden Plan Gottes hin zu durchschauen, wie es die Weisheit gerade bezüglich der Frage des

<sup>84</sup> Mit Hertzberg, Der Prediger 174 und Galling, a.a.O. 111 lies *qrbjm wb'jm*.

<sup>85</sup> Vgl. zur Übersetzung und Syntax Ellermeyer, a.a.O. 295—302.

Unrechts in der Welt tun wollte. Dem Menschen bleibt nur die Möglichkeit, sich mit dem Allergewöhnlichsten zu bescheiden (8, 15). Es geht dabei aber keineswegs um den Aufweis eines relativen Gutes, wie man bei vielen Auslegern lesen kann, sondern dieser Lobpreis der Freude ist nichts anderes als der sarkastische Hinweis: Mensch sei dir im klaren, das ist alles, was dir bleibt! Der für die Weisheit scheinbar klare Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen ist von Gottes Werk her gar nicht klar. Die Frage nach dem Unrecht in der Welt verlangt eine Lösung, die zwar im „Werk“ Gottes beschlossen ist, die aber gerade deshalb dem Weisen als solchem nicht zugänglich ist (vgl. 8, 16 f.).

Diese Hinweise müssen in diesem Rahmen genügen, um zu zeigen, wie Kohelet an ganz verschiedenen Problemen und Fragen die Weisheit in die Enge treibt. Es handelt sich dabei um eine ganz bestimmte Weisheit, die offensichtlich bisher ihren großen Verdienst hat und deshalb sehr selbstbewußt und mit einem umfassenden Anspruch auftritt. Für Kohelet ist diese Weisheit fragwürdig geworden, weil er von seinem Glauben her die grundsätzliche Unlösbarkeit der wichtigsten Lebensfragen für eine rein natürlich arbeitende Weisheit erkennt. Kohelets Skeptik und Pessimismus erstrecken sich auf die Anmaßung einer Weisheit, die seiner besonderen Glaubenssituation nicht mehr zu genügen vermag. Daß Kohelet auf der Basis des Jahweglaubens argumentiert, zeigen verschiedene Anklänge an die alttestamentliche Überlieferung, aber vor allem seine Herausstellung des Werkes Gottes und dessen Gegenwart im Leben des Menschen, einer Tatsache, die der Mensch existentiell in der Verwirklichung der Gottesfurcht entsprechen muß.

## 2. Der Mensch und das Werk Gottes

G. v. Rad sagt: Bei Kohelet steht man „vor der merkwürdig paradoxen Tatsache, daß ihm die Welt und das Geschehen als durchaus undurchsichtig erscheint, daß er sie aber andererseits ganz dem Handeln Gottes ausgeliefert weiß<sup>86</sup>“. Entscheidend für die Interpretation Kohelets ist die Erkenntnis, daß Kohelet dieses Paradoxon auflöst, indem er die beiden Tatsachen in eine enge Verbindung miteinander bringt. Er formuliert diesen Zusammenhang aber nicht als eine universale Erkenntnis, sondern macht ihn seinem polemischen Anliegen dienstbar. Es wurde bereits betont, daß der eigentliche Adressat der Kritik Kohelets die zu einer Ideologie degenerierte Weisheit ist. In diesen Zusammenhang hinein macht Kohelet seine Aussagen über das Werk und Wirken Gottes.

Überblickt man die Stellen, an denen für das Handeln Gottes der Stamm *šh* verwendet wird (3, 11, 14; 7, 13 f.; 8, 16 f.; 11, 5) und nimmt man die übrigen Stellen im Buche Kohelet hinzu, wo von einem Handeln

---

<sup>86</sup> v. Rad, Weisheit in Israel, 296.



Gottes die Rede ist (1, 13; 2, 24—26; 3, 10, 13, 17; 5, 17—19; 6, 2; 9, 9; 11, 9), dann muß festgestellt werden, daß Kohelet die menschliche Existenz in völliger Abhängigkeit von Gott begreift. Das empirische Substrat dieses In-der-Hand-Gottes-Seins (vgl. 9, 1) ist die Erfahrung einer durchgängigen Verfügbbarkeit des menschlichen Seins. Im Glauben überschreitet Kohelet diese Erfahrung, indem er sie als ein Stehen unter dem „Werk“ Gottes deutet. Das ist aber keinesfalls eine anspruchslose theologische Bestimmung der menschlichen Existenz, sondern schließt für Kohelet zwei für seine ganze Konzeption äußerst wichtige Erkenntnisse ein: Einmal, daß der Mensch keine prinzipielle Gewalt hat über das Geschehen um und mit ihm, und zweitens, daß die einzige wirklichkeitsgerechte Existenzform die Gottesfurcht ist.

Mit der in verschiedensten Wendungen immer wiederkehrenden Aussage „... ohne daß der Mensch das Tun Gottes begreift vom Anfang bis zum Ende“ (3, 11) offenbart Kohelet das Ungenügen einer selbstüberheblichen Weisheit. „Die Unbegreiflichkeit ist die wichtigste Eigenschaft des Werkes Gottes“<sup>87</sup>. In der Reflexion 3, 1—15 gibt Kohelet als Grund für die Nichterkennbarkeit des Werkes Gottes die „Unaufhörlichkeit“ bzw. die „Nichtabsehbarkeit“ an, womit dann auch die absolute Unveränderlichkeit des Werkes Gottes vom Menschen her verbunden ist (vgl. 3, 14; 7, 13). Weil nun Gottes Werk mit seinen Kennzeichen im Leben des Menschen präsent ist, daher ist ihm auch dieses sein eigenes Leben entzogen, was Kohelet auf verschiedenste Weise ausdrückt: Der Mensch erkennt das Geschehen nicht; er weiß nicht, was ihm bevorsteht; er kann weder durch Reichtum, noch durch Gerechtigkeit, noch durch Unrecht und Frevel, noch durch Frömmigkeit usw. sein Leben manipulieren; er kann nicht einmal sein eigenes Tun völlig sein eigen nennen; alles, was unter der Sonne geschieht, einschließlich des Vollzuges der menschlichen Existenz, ist Werk Gottes, und dieses vermag der Mensch nicht zu begreifen. Diese Grundtatsachen sind nicht Erfindungen Kohelets, sondern eindeutig Daten der Glaubenstradition Israels. Man braucht bloß auf Ps 139 zu verweisen. Von den neueren Auslegern wird dieser Psalm als Gerichtsdoxologie interpretiert<sup>88</sup>, was bedeutet, daß die Überzeugung von der überall wirkenden Macht und Kraft Gottes nicht primär ein Produkt sekundärer weisheitlicher Spekulation ist, sondern zuallererst mit dem Kern des Jahweglaubens zusammenhängt: Gott ist der

<sup>87</sup> L. Gorssen, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*, *ET hL* 46 (1970) 282—324, 310. Hertzberg, *Der Prediger*, 222 hebt als einen zentralen Gedanken die Ausschließlichkeit Gottes hervor, womit er genau die absolute Bestimmung der menschlichen Existenz durch das Werk und Wirken Gottes anspricht.

<sup>88</sup> Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1966<sup>3</sup>, 916 ff.

Weltherr und der Weltrichter, aus dessen Macht der Mensch mit seiner Welt hervorging. Auch die Aussage, daß der Mensch das Werk Gottes nicht begreift, ist eine Gegebenheit, die in Israels Reden über das Handeln Gottes schon viel früher ihren Niederschlag gefunden hat. Bezeichnend zum Beispiel ist dafür die Art und Weise, wie der Prophet Jesaja von der Wirkung des Werkes Gottes auf den Menschen denkt (vgl. 29, 14). Er ist der Überzeugung, daß menschliche Weisheit und Klugheit angesichts des Wirkens Jahwes versagen müssen. In eschatologischem Zusammenhang spricht Jesaja davon, daß das Sehen des Werkes Gottes erst in der Endzeit Wirklichkeit werden wird (vgl. Jes 29, 23)<sup>80</sup>. Eine wunderbare Zusammenfassung dieses Gedankens von der Unerkennbarkeit des Werkes Gottes bietet Deuterjesaja: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege — Spruch Jahwes — Vielmehr so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über den euren“ (Jes 55, 8 f.).

Vergleicht man freilich die Redeweise von der Nichterkennbarkeit des Werkes Gottes bei Kohelet und im übrigen Alten Testament, will außer der formalen Feststellung, daß in beiden Fällen von Nichterkennbarkeit gesprochen wird, gar nichts übereinstimmen. Bei der Beurteilung dieses Tatbestandes darf man die sehr unterschiedlichen Situationen und vor allem eine bedeutsame Wandlung des Begriffes „Werk Gottes“ nicht unberücksichtigt lassen. Kohelet stand in der Auseinandersetzung mit einer Weisheit, die die totale Erkenntnis und damit die Beherrschung der menschlichen Existenz und Geschichte beanspruchte, man denke nur an die Konzeption von Weisheit in Spr 1—9. Einer solchen Weisheit gegenüber sah sich Kohelet beauftragt, die Erhabenheit des Werkes Gottes herauszustellen und zu verteidigen. Dabei verwendet er den Begriff „Werk Gottes“, wie er ihn als Ergebnis einer langen theologischen Reflexion vorfand. „Unaufhörlichkeit“ ist ein wesentliches Moment am Begriff des Werkes Gottes im Sinne von Vorsehung, Walten und Führung Gottes, ein Begriff, der gewonnen ist einmal aus der reflexen Kontinuierung des Geschichtshandelns Gottes und dessen Integrierung in den Schöpfungsgedanken. Die Unaufhörlichkeit ist nichts anderes als der abstrakte Ausdruck der Kontinuierung und somit kein dem Phänomen Geschichte fremder Begriff. Bei Kohelet wird sie das Kennzeichen des Werkes Gottes als Gottes Werk. Die Unaufhörlichkeit, Unerkennbarkeit und Unveränderlichkeit des Werkes Gottes sind das genaue Äquivalent zu den Aussagen, daß der Mensch und sein Werk

<sup>80</sup> Dieses Sehen des Werkes Gottes wird zur Heilserfahrung schlechthin, die untrennbar mit Gott verbindet; vgl. L. Dennefeld, *Les grands Prophètes*, Paris 1946, 144.

Lufthauch (*hbl*) sind und ohne Gewinn bleiben. Entscheidend für das Verständnis der letzteren Aussage bei Kohelet bleibt der Zusammenhang mit dem Werk Gottes. Genau dieser Zusammenhang ist fast allen *hbl*-Aussagen der übrigen alttestamentlichen Tradition eigen. Bei Kohelet hängen die *hbl*-Aussagen mit den Bestimmungen über das Werk Gottes folgendermaßen zusammen: Nach Kohelet sind der Mensch, das Leben des Menschen, sein Tun und Mühen, Lufthauch, weil kein *jitrôn* gezeitigt wird. Der letzte Grund für die Unmöglichkeit eines *jitrôn* ist die Begrenzung, die der Mensch an allen Ecken und Enden spürt, die sich am stärksten in der Verfüghtheit seines Lebens und in seiner Bedrohtheit durch den Tod kundtut. Diese Begrenzung und Verfüghtheit ist aber nichts anderes als der dem Menschen greifbare Ausdruck seiner durchgehenden Bestimmtheit durch das Werk Gottes. Man kann deshalb sagen, daß die Begegnung mit dem Wirken Gottes die Weisheit in die Krise geführt hat. Die Besinnung auf das Werk und Wirken Jahwes am Menschen und der Blick auf die konkrete Erfahrung ließen eine in ihrem System festgefahrene Weisheit, die jene wesenhafte Armut des Menschen, angedeutet mit dem Wort „Lufthauch“, vergessen hatte, wie ein Kartenhaus zusammenbrechen.

Angesichts dieser Verfaßtheit des Menschen ergibt sich für Kohelet als die einzig sinnhafte menschliche Existenzform die Gottesfurcht. Es ist nicht an vielen Stellen im Buche Kohelet von der Gottesfurcht die Rede: 3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12—13; 12, 13. Sieht man jedoch auf den Zusammenhang, in dem Kohelet von der Gottesfurcht spricht, überrascht einen die Gewichtigkeit dieses Themas für die theologische Position Kohelets. Das Grundmoment der alttestamentlichen Gottesfurcht, empfunden als die „absolute Infragestellung des menschlichen Daseins“<sup>90</sup>, ist begründet in einem lebendigen Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen von Gott. Doch diese Infragestellung der eigenen Existenz durch das Hereinbrechen Gottes in das Leben des Menschen ist nur die eine Seite, wie sich der Mensch der durchgängigen Abhängigkeit bewußt wird. Durch die eigentümliche Selbstmitteilung dieses Gottes als Bundesgott<sup>91</sup> äußert sich diese Abhängigkeit ebenso in der Haltung des Vertrauens und der Zuversicht auf die die menschliche Existenz tragende und begründende Hilfe und Macht dieses Gottes<sup>92</sup>. Die Geschichte des alttestamentlichen Begriffes der Gottesfurcht drückt sich aus in der Veränderung der Spannung zwischen diesen beiden Elementen. Trat das Element der numinosen Furcht in den Hintergrund, dann konnte die Gottesfurcht

<sup>90</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2/3, Stuttgart-Göttingen 1964<sup>5</sup>, 185.

<sup>91</sup> Eichrodt, a. a. O. 186.

<sup>92</sup> Vgl. Eichrodt, a. a. O. 185.

zum Medium einer rein diesseitigen Daseinssicherung werden. Man brauchte sich zum Beispiel nur an den Normen einer Weisheit zu orientieren, die ihre Forderungen im Willen Gottes verankerte<sup>93</sup>, dann war das rechte Verhältnis zu Gott und somit auch ein glückliches Leben garantiert.

Kohelet findet sich einer Weisheit gegenüber, die sich Gott auf diese Weise verpflichtete. Daher betont Kohelet immer wieder, daß nicht der Mensch Gott in Frage stellt, sondern daß der Mensch und seine Existenz von Gott in Frage gestellt wird. Daher stellt Becker mit Recht fest: Es „ist dem Begriff der Gottesfurcht im Prediger mehr als in der übrigen Weisheitsliteratur ein Zug numinoser Furcht beigegeben in Form eines starken Abhängigkeitsbewußtseins des Menschen“<sup>94</sup>. Trägt man der Wirklichkeit Gottes für das menschliche Leben ernsthaft Rechnung, dann kann keine Weisheit bestehen als die in der Form einer absoluten Unterordnung unter Gott und der Anerkennung seiner völligen Souveränität über das menschliche Leben. Beachtet man also den oft herausgestellten Pessimismus Kohelets unter diesem Aspekt, dann wird verständlich, warum Kohelet von der Existenz des Menschen und seinem Handeln als Lufthauch spricht, wesenhaft und „gewinnträchtig“ ist nämlich nur das Handeln Gottes. Aber die „pessimistischen“ Äußerungen Kohelets haben noch eine andere positive Seite, die Kohelet vielleicht gar nicht bewußt gewesen ist, sein Werk ist nämlich als Ausdruck der Offenbarungsentwicklung zu werten, als ein Meilenstein auf dem Weg, der zur tieferen Erkenntnis der göttlichen Wahrheit führt. Kohelet hat in seinen Äußerungen über die menschliche Situation nicht nur die oberflächlich diesseitig orientierte, optimistische Lebensauffassung seiner Gegner entlarvt; er macht darin gleichzeitig auch die Grenze seines eigenen Wissens um den Sinn der menschlichen Existenz offenbar. So führt die Kritik Kohelets keineswegs in eine Sackgasse. Kohelet konnte auf seinem richtigen Weg nur nicht zum Ziel gelangen, weil die Offenbarung Gottes noch nicht so weit fortgeschritten war. Dadurch aber, daß Kohelet durch seine rücksichtslose Aufdeckung der vollkommenen Nichtigkeit der rein diesseitig betrachteten Existenz des Menschen die Zeit reif gemacht hat für den Empfang der neuen Offenbarung, hat sein Buch eine wesentliche Bedeutung für die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte gewonnen.

---

<sup>93</sup> Vgl. S. Plath, *Furcht Gottes*, Stuttgart 1962, 60 f.

<sup>94</sup> J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Rom 1965, 250.



# Erfahrung und Erkenntnis Gottes – Versuch einer theologischen Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'

Von Dr. Helmut Pfeiffer, Bonn

Karl Jaspers ist als sogenannter „Existenzphilosoph“ bekannt. Mit gleichem Recht könnte sein Denken aber auch als „Transzendenzphilosophie“ bezeichnet werden, denn in allen seinen Werken beschäftigt sich Jaspers mit der Transzendenz, mit Gott. Gott ist ihm der verborgene Gott. Von ihm darf man sich kein Bild und Gleichnis machen. Dieses Zweite Gebot des Dekalogs ist eines der Lieblingsworte Jaspers' aus der Bibel<sup>1</sup>. Hierin gleicht er Kant, dem dies Gebot als die vielleicht erhabenste Stelle der Juden galt<sup>2</sup>. In seiner dreibändigen „Philosophie“ von 1932 hatte Jaspers ursprünglich sehr oft das Wort Gott gebraucht. Unter dem Einfluß seiner jüdischen Frau ersetzte er es an fast allen Stellen durch „Transzendenz“, da man den Namen Gottes nicht unnütz verwenden dürfe<sup>3</sup>. Der Geist des Alten Testamentes ist noch an vielen anderen Stellen gegenwärtig. Zum Buch Ijob schreibt Jaspers einen Kommentar<sup>4</sup>, der Prophet Jeremia ist seine biblische Lieblingsgestalt, dessen Aussagen er in den Satz zusammenfaßt: „Daß Gott ist, das ist genug<sup>5</sup>.“ Doch muß man bei alledem beachten, daß Jaspers nicht nur auf die Bibel schaut. Er will sich seines philosophischen Glaubens vergewissern „am Leitfaden der Bibel und mit Kant<sup>6</sup>“. Kant ist ihm der Philosoph schlechthin, aber er sagt auch, Platon sei doch wohl der Größte<sup>7</sup>.

Das Neue Testament ist für Jaspers nur ein kleiner Anhang zum Alten. Er will bewußt kein Christ sein. Aber er sieht sich auch nicht als

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, München 1970, 33, 44, 46, 50, 91; *Von der Wahrheit*, München <sup>2</sup>1958, 177, 692; *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1971, 125; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 9, München <sup>2</sup>1963, 176, 196, 213, 219, 385, 483.

<sup>2</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 124. Vgl. auch M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, Tübingen <sup>2</sup>1971, 170.

<sup>3</sup> Das berichtet X. Tilliette, *La foi philosophique et le langage des chiffres selon Karl Jaspers: L'Existence de Dieu*, Tournai <sup>2</sup>1963, 77–94, 79 Anm. 2 (nach einer Auskunft Jaspers'). Hier wäre auch Spinozas Einfluß auf Jaspers zu nennen.

<sup>4</sup> *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 332–351.

<sup>5</sup> Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München Neuausgabe 1971, 32; vgl. *Von der Wahrheit*, 794, 896; *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 147; *Rechenschaft und Ausblick*, München <sup>2</sup>1958, 311, 406.

<sup>6</sup> Jaspers/R. Bultmann, *Die Frage nach der Entmythologisierung*, München 1954, 82.

<sup>7</sup> *Rechenschaft und Ausblick*, 399/400.

religiösen Denker. Er will als Philosoph von Gott reden. Ein Ausschnitt dessen, was Jaspers über Gott sagt, soll hier denkend nachvollzogen werden. Ziel ist nicht Konfrontation, die angesichts der verzerrten Darstellung Jaspers' über Religion, Kirche und Offenbarung sehr leicht unfruchtbar werden kann. Bei Jaspers fehlt zum Beispiel ganz der Analogiegedanke, so daß er der christlichen Theologie eine Materialisierung der Transzendenz vorwirft<sup>8</sup>. Es geht uns hier um eine *Aneignung* Jaspers', das heißt um ein Überführen seiner Gedanken ins eigene Denken, soweit sie verantwortet werden können, ohne sie zu glorifizieren oder als einzig möglich zu bezeichnen.

Der Einfluß Nietzsches auf Jaspers könnte den Gedanken nahelegen, unser Philosoph sei besonders fasziniert von Nietzsches Ruf „Gott ist tot“. Ihn interpretiert Jaspers zwar als Ruf der Verzweiflung<sup>9</sup>, aber er ist ihm nicht die Erfahrung, die der Mensch heute von Gott haben sollte. Sie sollte eher lauten „Gott ist!“<sup>10</sup>. Nach H. Fries hat Jaspers mit großer Kraft und Intensität des Denkens Transzendenz erschlossen und gewiß gemacht<sup>11</sup>. Der Gedanke der Transzendenz bewegt Jaspers so sehr, daß er sagen kann: „Wenn alles versinkt, Gott bleibt!“<sup>12</sup>.

## I. Das Transzendieren des Gewußtseins als Eröffnen der Möglichkeit des Seins der Gottheit

Existenz und Transzendenz — das sind die beiden Pfeiler, auf denen Jaspers sein Denken aufbaut. Existenz meint im erklärten Anschluß an Kierkegaard das innerste Selbstsein des Menschen, in dem er sich selbst und seiner Freiheit gewiß wird und sich als verwiesen erfährt auf die einzige Wirklichkeit, die zählt. Denn Selbstsein ist ebenso wie Weltsein nicht das Sein schlechthin. Jaspers wendet sich wie Descartes und Kant dem Menschen zu, aber nicht, um in ihm zu verweilen, sondern um die Frage nach der Transzendenz zu stellen.

Die Frage nach Gott ist für Jaspers gemäß der Tradition die Frage nach dem Sein, aber zwischen ihm und der Tradition steht Kant. Wissen schränkt Jaspers mit Kant auf die Erscheinungen ein. Der Verstand fällt notwendige und allgemeine Urteile, aber er reicht nur soweit wie die Sinneswahrnehmung. Ohne dieser Restriktion des Wissens grundsätzlich

<sup>8</sup> Vgl. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 483.

<sup>9</sup> Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1967, 103; vgl. Vernunft und Existenz, München Neuausgabe 1973, 16; Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 289; Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1974, 168, 246—248, 425—440.

<sup>10</sup> Einführung in die Philosophie, 32—42.

<sup>11</sup> H. Fries, Ärgernis und Widerspruch, München 1965, 73.

<sup>12</sup> Rechenschaft und Ausblick, 311.

zuzustimmen, wird sie von uns doch im folgenden respektiert, nicht wegen der Autorität Kants, sondern wegen der geistigen Situation unserer Zeit, deren Menschen gewohnt sind, alles zu messen und zu prüfen, was sie wissen. Für solche könnte eine Jaspers-Aneignung fruchtbar sein. H. Waldenfels faßt die geistige Haltung, um die es hier geht, treffend zusammen: Glaube wird heutzutage abgestempelt zu einem Bereich jenseits des Wissens: „was aber ist dort noch?“ Jaspers nimmt also den gleichen Ansatz wie die sogenannte „Gott-ist-tot-Theologie“, ohne aber in der Aussage zu enden, Gott sei tot. Das sollte man bedenken, ehe man den vorliegenden Entwurf einer Jaspers-Aneignung mit dem Etikett „kantisch“ versieht. Auch dem Menschen der Wissenschaftlichkeit muß ein Zugang zu einer Erfahrung und Erkenntnis Gottes offen gehalten werden. Er darf nicht beginnen mit einer Belehrung über das richtige Denken. Eher wird er damit enden.

Jaspers scheidet zunächst jeden Gottesbeweis aus. Seit Kant, so formuliert er, steht es für das redliche Denken fest, daß die Beweise endgültig widerlegt seien<sup>14</sup>. Nun stellt die heutige Kant-Diskussion, insbesondere der Regensburger Kant-Forscher J. Schmucker, heraus, Kant habe unter Gottesbeweisen lediglich mathematisch stringente Beweise verstanden und diese dann mit Recht abgelehnt<sup>15</sup>. Jaspers steht auch in dieser Frage ganz im Banne Kants, aber er hat doch wieder recht, wenn er eine erneuerte und vertiefte Aneignung der Gottesbeweise fordert, in der jeder Gedanke an mathematische Stringenz ferngehalten wird, denn ein mathematisch bewiesener Gott ist kein Gott<sup>16</sup>. Ausschau nach Wegen zu Gott ist, so B. Welte, eine Notwendigkeit in der Not unserer Zeit<sup>17</sup>.

Kant verhindert, daß Jaspers das Sein direkt angeht. Das Sein ist dem Zugriff verschlossen. Es ist eher wie ein Horizont, der uns umgreift und mit jedem Zugriff immer weiter zurückweicht. Es ist nicht zu greifen, sondern das alles Umgreifende. Als es selbst weicht das Sein zurück, bleibt aber darin das alles Umgreifende. Das Seiende wird umgriffen vom Sein als dem „Umgreifenden alles Umgreifenden“, das nicht mehr umgriffen werden kann. Es ist das Sein, das im Transzendieren des vom Verstand Gewußten, im bewahrenden Durchbrechen des Ge-

<sup>14</sup> H. Waldenfels, *Glauben hat Zukunft*, Freiburg 1970, 37.

<sup>15</sup> *Einführung in die Philosophie*, 34.

<sup>16</sup> J. Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg 1967, z. B. 28, 68–69. Vgl. dazu auch K. Kremer, *Gottesbeweise — ihre Problematik und Aufgabe*: TrThZ 82 (1973), 321–338, bes. 329–332.

<sup>17</sup> *Der philosophische Glaube*, München Neuausgabe 1963, 35.

<sup>17</sup> B. Welte, *Versuch zur Frage nach Gott*: J. Ratzinger Hrsg., *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972, 11–26, 13.

wußtseins als die „Transzendenz aller Transendenzen“ erfahren wird, die zu nichts mehr transzendiert werden kann<sup>18</sup>.

Der Verstand — oder wie Jaspers mit Kant sagt: das Bewußtsein überhaupt — kann nur Auskunft geben, wenn etwas gewußt wird. Darum lautet Jaspers' erste Forderung auf dem Weg zu Gott: Das Wissen des Verstandes muß erfüllt werden. Der Verstand will alles wissen. Aber im Vollzug des Wissens scheitert er, denn das, was er weiß, drängt sich ihm im Anspruch auf als das Sein schlechthin, obwohl er zugleich weiß, daß er noch anderes wissen könnte. Hier geht es nicht um den Forschungsgehalt als solchen, nicht um die Inhalte des Wissens, sondern um den Vollzug des Wissens, um die geistige Situation dessen, der etwas weiß und der weiß, daß er es weiß. Nichts, was gewußt werden kann, hebt das Noch-mehr-wissen-können und -wollen des Verstandes auf. Das Bewußtsein überhaupt scheitert also im Zwiespalt des Widerspruchs zwischen dem Anspruch dessen, was es weiß, und der Erfahrung, daß es noch anderes wissen kann. So bricht angesichts des Wissens, das zugleich ein Etwas-Nichtwissen ist, die Möglichkeit eines Nichtwissens grundsätzlicher Art auf. Der Weg zum Nichts ist Transzendieren des Wissens, ohne es zu vernichten. Sein formaler Gehalt lautet: Es ist denkbar, daß etwas ist, das nicht gewußt werden kann. Das Nicht des Nichtwissens ist das Vielleicht des Seins auf dem Grunde des Wissenkönnens und des Scheiterns des Anspruchs im Bewußtsein überhaupt. Eine Erzählung M. Bubers vom Rabbi Levi Jizchak von Berditschew drückt das von Jaspers Gemeinte aus: Ein Aufklärer suchte den Rabbi auf, um dessen Glauben zunichte zu machen. Der Berditschewer antwortete nur: „Vielleicht ist es wahr . . . mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr.“ Der Aufklärer bot seine innerste Kraft zur Entgegnung auf; aber dieses furchtbare ‚Vielleicht‘ . . . brach seinen Widerstand<sup>19</sup>.

## II. Existenzielle Entscheidung zum Sein

Wir wissen bis jetzt noch nicht, ob die Dunkelheit des Nichtwissens die Finsternis dessen ist, der nicht sehen kann, oder dessen, der sehen kann, aber im Finstern nichts sieht. Doch das Wissen des Nichtwissens ist deutlich. Gott ist das im erfüllten Wissen als scheiterndem Wissen Mögliche. Zur Erfahrung der Wirklichkeit bedarf es der Entscheidung zum Möglichen. „Sein heißt, es ursprünglich entscheiden“<sup>20</sup>. Eine Entscheidung zum möglichen Sein angesichts des möglichen Nichts ist gefordert. Was Jaspers meint, illustriert Kierkegaards Gleichnis: Wer

<sup>18</sup> Von der Wahrheit, 109.

<sup>19</sup> M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 363—364.

<sup>20</sup> „Philosophie“, Bd. I, 15.



nicht springen will, wird auch dann nicht springen, wenn er eine Sprungmaschine besitzt<sup>21</sup>. Die Entscheidung zum Sein geschieht in Ungewißheit und Wagnis.

Nach G. Kongehl ist Gott in der Naturwissenschaft nicht lebendig und nicht tot. Er kommt einfach nicht vor<sup>22</sup>. Jaspers sagt dazu ja, aber das Nichtvorkommen ist ihm Anstoß des Suchens. Denn aus der Tradition, in der er lebt, kommt ihm die Behauptung entgegen, es gebe Gott. Jaspers prüft sie, aber nicht als distanzierter Beobachter, sondern indem er sich mit dem ganzen Einsatz des Selbst, der Existenz, dafür entscheidet, um sie zu erfahren.

Die existentielle Entscheidung angesichts des Staunens, daß das gewußte Sein nicht alles Sein sein könnte, geschieht nicht ganz ohne rationale Elemente. Wenigstens keimhaft sind sie vorhanden. Eine solche Spur liegt in der Erfahrung, daß die Existenz *Freiheit* ist und bleibt. Selbstsein und Freiheit meinen dasselbe. Auf Jaspers' Begründung können wir hier nicht eingehen. Jaspers' Denken lebt davon, daß der Mensch nur er selbst ist, wenn er frei ist. In Freiheit wählt er sich und steht ein für seine Wahl, auch und gerade, wenn er in seiner Selbstvollendung scheitert, wenn er in Grenzsituationen wie Kampf, Zufall, Leiden, Schuld oder Tod steht. In der Grenzsituation muß sich die Freiheit als eigentliche bewahren. Das Scheitern läßt die Existenz zerbrechen, aber die Freiheit hält durch. Unfreie Wesen können nicht scheitern, sie gehen zugrunde. Der Mensch, der ganz er selbst ist, scheitert in Freiheit, auch wenn er zugrunde geht. Scheiternd wird das Sein erfahren als das, was die Freiheit im Scheitern bleiben läßt. Freiheit ist Verweis auf das Bleibende. Das Mögliche, für das sich im Wissenwollen und in seinem Scheitern der Raum öffnet, wird im Scheitern der Existenz als das zu Suchende offenbar. Nicht umsonst zeichnet Jaspers in seinem Kommentar Ijob als den Menschen, der sich frei macht zu sich selbst gegenüber den Tröstungen seiner Freunde und der sowohl *im* als auch *dem* Scheitern standhält und gerade darin die Chance einer Begegnung mit Gott erhält.

### III. Die Gegenwart der Transzendenz in den Chiffren

Gott als das im Nichtwissen Mögliche ist als das Umgreifende alles Umgreifenden dasjenige, was in der Selbstverwirklichung der Existenz

---

<sup>21</sup> Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift: SV VII, 82.

<sup>22</sup> G. Kongehl, Gott und Naturwissenschaft: J. Kopperschmidt Hrsg., *Der fragliche Gott*, Düsseldorf 1973, 109–135, bes. 109, 120; vgl. auch A. Keller, *Die Unbrauchbarkeit Gottes in einer säkularisierten Welt*: K. Rahner Hrsg., *Ist Gott noch gefragt?*, Düsseldorf 1973, 56–74.

in Freiheit als das zu Suchende erfahren und im Scheitern der Grenzsituation erhärtet wird als das Bleibende. Gibt es auch eine Gegenwart der Transzendenz in der Immanenz?

Gott ist als äußerste Transzendenz aller Transendenzen unnahbar und verborgen, hat aber seine Spuren in der Welt. Jaspers nennt sie die Chiffren der Transzendenz. Chiffre — das Wort hat Jaspers von Kant und Schelling übernommen<sup>23</sup> — ist nicht eine besondere Gegenständigkeit in der Welt. Vielmehr kann alles Weltsein Chiffre werden. Jedes Seiende kann in bezug zur Transzendenz setzen, kann Sprache der Transzendenz werden. Was der Mensch über Gott hört, sagt oder erfährt, es bleibt Chiffre, es erreicht nicht die Transzendenz, von der man sich kein Bild und Gleichnis machen darf. Das gilt auch noch innerhalb des Offenbarungsglaubens, denn auch der sich offenbarende Gott ist der verborgene Gott. Die Transzendenz ist jenseits aller Bilder und Chiffren. Im Anschluß an Platons „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“, an Plotins unsagbares Eines, an die cusanischen Begriffe „complicatio rerum“ und „coincidentia oppositorum“ nennt Jaspers die äußerste, ferne, unnahbare und unsagbare Gottheit auch abkürzend „das Jenseits der Chiffren“. I. M. Bocheński nennt Jaspers deshalb sogar einen Neuplatoniker<sup>24</sup>.

Die immanente Chiffre ist Gegenwart der Transzendenz. Sie spricht von der Gottheit, ohne sie massiv-gegenständlich werden zu lassen. Die Chiffren der Transzendenz sind objektiv in der Schweben, werden aber existentiell eindeutig für das Selbstsein. Das Sein der Transzendenz ist demnach gegenwärtig aus dem Gewußtsein des Weltseins, aber auch aus dem vernünftigen Selbstsein der Existenz. Die Transzendenz bleibt verborgen. Der Mensch lebt nicht einfachhin mit Gott. Auf der Suche nach der Transzendenz begegnet die Existenz dem Weltsein als Chiffre, die als solche das Selbstsein ins Jenseits der Chiffren des unsagbar Einen verweist.

Eine Reflexion auf diese Aneignung Jaspers' mag sagen, Ansatz und Vollzug seien minimal. Das ist gewiß richtig und bedarf keiner langen Erörterung. Aber es ging hier um den Aufweis, daß auch von einer geringen Basis ein möglicher Weg zu Gott aufgezeigt werden könnte, freilich nicht der Weg schlechthin. Vieles bleibt bei Jaspers in der Schweben. Überspitzt und spöttisch, doch nicht ohne Wahrheitsgehalt und nicht

<sup>23</sup> Kant, Kritik der Urteilskraft, B 170; Schelling, Sämtliche Werke I/3, 608. Kant hatte in der ersten Auflage der KdU „Chifferschrift“, nicht „Chiffreschrift“ gebraucht, ebenso Schelling an der angegebenen Stelle. Vielleicht schreibt Jaspers deshalb ab „Von der Wahrheit“ nicht mehr „Chiffre“, sondern „Chiffer“. Wir behalten die übliche Form „Chiffre“ bei.

<sup>24</sup> J. M. Bocheński, Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern 1947, 202.

ohne Anstoß zum Nachdenken sagt der protestantische Schweizer Theologe F. Buri, zwischen Jaspers und der Theologie gebe es deshalb so wenig Gespräche, weil man in der Theologie das Schweben, von dem bei Jaspers so viel die Rede ist, den Engeln überlasse<sup>25</sup>.

#### IV. Abschließende Bemerkungen

##### a) Seinserfahrung und Mitmenschlichkeit

In der heutigen theologischen Diskussion um die Gottesfrage hat das Stichwort Mitmenschlichkeit einen entscheidenden Stellenwert. Nach dem Tod Gottes, so sagt man, seien wir als einziger Ort, wo sich heute noch Gott ereignet, auf den Mitmenschen verwiesen. Bei Jaspers ist Kommunikation ein Grundwort seines Denkens. Zwischen Kommunikation der Existenz und der Transzendenz waltet ein inniger Zusammenhang. Abbruch der Kommunikation mit anderer Existenz bedeutet Verschwinden der Transzendenz. Aber Kommunikation ist für Jaspers nicht der einzige Ort der Transzendenzbegegnung, wohl aber ihre unabänderliche Bedingung. Für Jaspers ist Humanismus ohne Glaube an Gott — wenn auch nicht in Vollform — möglich, nie aber Glaube an Gott ohne „Humanismus“. Die Jaspers'sche Sicht umfaßt alle möglichen Erfahrungen des Menschen in seiner Freiheit angesichts der Gottheit, auch die des Mitmenschen. Sie ist radikal, insofern sie alle Erfahrungen unter die Bedingung der Kommunikation stellt. Aber sie setzt nie Gott mit Kommunikation oder Mitmenschlichkeit gleich. Die Transzendenz darf nie preisgegeben werden. Das ist gewiß nicht unbiblisch.

##### b) Gottes Transzendenz

Die Krise des Gottesglaubens stammt in der Sicht einer Jaspers-Aneignung weniger aus der Überbetonung der Transzendenz Gottes — wie es die sogenannte Gott-ist-tot-Theologie meint — als vielmehr aus dem falschen Näherbringen der Transzendenz. Gott ist nicht tot, sondern transzendent. Die Aussage, Gott ist tot, kann nur die Chiffre meinen, unter der er lebendig war. Chiffren sterben, die Transzendenz ist jenseits der Chiffren.

Im Anschluß an Jaspers gelingt es, die alte Tradition vom verborgenen Gott wiederzubeleben. H. U. von Balthasar sagt mit Recht, es dürfe nicht so sein, daß die Christen im Gespräch mit Jaspers den Satz von der Unbegreiflichkeit Gottes wie einen verstaubten und ad hoc hervorgeholten Gegenstand handhaben<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> F. Buri, *Zur Theologie der Verantwortung*, Bern 1971, 62.

<sup>26</sup> H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 149

In seiner Hegel-Interpretation „Menschwerdung Gottes“ kommt H. Küng zum Ergebnis, man müsse das Leiden Gottes, die Dialektik in Gott selbst, das Werden Gottes, kurz: seine Geschichtlichkeit bedenken<sup>27</sup>. Anders muß eine Jaspers-Aneignung urteilen. Die Aussagen von Gottes Geschichtlichkeit betreffen die Chiffren. Es geht um Gottes Gottheit, um die Transzendenz aller Transendenzen. Der Gott, der als der abwesende oder tote erfahren wird, ist derselbe, der in der Abendkühle des Gartens Eden spazieren geht. Geändert haben sich unsere Erfahrungen mit ihm, kurz: die Chiffren der Transzendenz.

c) Der Gott der Philosophen und der Väter

Die Unterscheidung zwischen Chiffre und Transzendenz gibt einen besonderen Impuls zur Lösung der seit Pascals *Mémorial* aufgebrochenen Streitfrage nach dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs. In den Chiffren sprechen wir unsere Gotteserfahrungen aus. Unter „Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs“ wird die erlebte, ansprechende Wirklichkeit getroffen, unter „Gott der Philosophen“ die reflektierte. Beides sind Chiffren. Es gibt nur ein unsagbares Jenseits der Chiffren, von dem die Chiffren sprechen.

Diese Aneignung Jaspers' vermeidet die Einseitigkeit der Theorie des Philosophen W. Weischedel, wonach der Gott der Theologen nichts anderes sei als die mythologische Fassung des reinen, des philosophischen Gottesbegriffs<sup>28</sup>. Gott als das Vonwoher der Fraglichkeit, wie W. Weischedel Gott bezeichnet, ist eine ebenso mythologische Rede wie die biblische vom Felsen oder Hirten. Die Bibel spricht in Chiffren des Erlebens und des lebendigen Vertrautseins, die Philosophen in Chiffren der Spekulation. Pascals *Mémorial* hat nur zur Hälfte recht.

Gottes Transzendenz ist ein Motiv, dem wir bei Jaspers immer wieder begegnen. In einem offenbar von Kant inspirierten Gleichnis illustriert Jaspers die Situation des Menschen angesichts der verborgenen Gottheit: Der Mensch muß das Festland des Wissens ganz durchstreifen bis zu den Ufern des Ozeans. Hier flattert er „wie ein Schmetterling, hinausdrängend auf das Wasser, erspähend ein Schiff, mit dem er auf Entdeckungsreise fahren möchte zur Erforschung des Einen, das als Transzendenz ihm in seiner Existenz gegenwärtig ist“. Das Schiff sieht er zwar, hat es aber nicht erreicht und macht „die wunderlichsten Tautelbewegungen“. „Wir sind solche Falter, und wir sind verloren, wenn wir die Orientierung am festen Land aufgeben. Aber wir sind nicht zufrieden, dort zu bleiben“<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970, 554, 556.

<sup>28</sup> W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. II, Darmstadt 1973, 245.

<sup>29</sup> *Einführung in die Philosophie*, 100.



Rad, Gerhard von: Gesammelte Studien zum Alten Testament II. (Theologische Bücherei 48). — München: Kaiser-Verlag. 1973. 327 S. Pb. 24,— DM.

Der Band enthält zunächst die Aufsätze, die seit der erweiterten Ausgabe des ersten Bandes (1965) erschienen sind, dazu einige ältere Aufsätze. Erstmals wird G. von Rads Dissertation über das Gottesvolk im Deuteronomium vorgelegt. Aus wirtschaftlichen Gründen sind die meisten Stücke fotomechanisch nachgedruckt worden. Wer sich mit dem Studium des AT befaßt, weiß dem Herausgeber (R. Smend) Dank für diesen Band gesammelter Studien des verstorbenen Heidelberger Alttestamentlers.

E. Haag, Trier

Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus, Neues Göttinger Bibelwerk, Das Neue Testament Deutsch, Teilbd. 2. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1973. 368 S. Kart. 25,— DM.

Mit diesem Band stellt E. Schweizer seinem mit Recht viel beachteten Markus-Kommentar in der NTD-Reihe einen weiteren zur Seite. Die Kontinuität zwischen beiden Arbeiten ist allenthalben spürbar. Der Seitenblick auf Mk verleitet den Verfasser aber nie zu eiliger Harmonisierung, sondern versucht eben das für den Evangelisten Charakteristische zu erfassen im Sinne des methodisch exakt angewandten Vergleichs. Manches kann der Autor auf Grund der synoptischen Abhängigkeitsverhältnisse hier voraussetzen. Der erste Schritt der Texterklärung, der der Erhellung traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge dient, holt deshalb vielerorts nicht weit aus; dafür wird eindringlich Redaktionsgeschichte geboten. Die Einzelauslegung ist kurz und präzise. An wichtigen Stellen wird sie durch Exkurse vertieft, die durchweg ein abgewogenes Urteil verraten. Man darf Sch. auch bescheinigen, daß er den von der Reihe insgesamt angestrebten Ton getroffen hat, ohne dabei einer falsch verstandenen Allgemeinverständlichkeit die Theologie zu opfern.

Ein Kommentar, den man oft konsultieren sollte und der gerade dem „Praktiker“ wertvolle Hilfen bietet.

G. Schmahl, Aachen

Seybold, Klaus: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten. (FRLANT 107.) — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1972. 183 S. Lw. 38,— DM.

Die vorliegende Kieler Dissertation, die schon 1967 abgeschlossen, aber umstände halber erst 1972 veröffentlicht werden konnte, stellt sich die Aufgabe, den Deutungen nachzugehen, die das davidische Königtum in den prophetischen Zeugnissen gefunden hat und sie womöglich in ihrem geschichtlichen Zusammenhang darzustellen. Nachdem der Verf. die Textgrundlage für seine Untersuchung geklärt hat, befaßt er sich zunächst in Teil 1 mit den Zeugnissen der vorklassischen Prophetie (2 Sam 24. 7. 12, 1—14 und 1 Kg 11, 29 ff.), sodann in Teil 2 mit den Zeugnissen der Propheten des 8. Jahrhunderts (Am 9, 11—12; Jes 7, 1—17; 8, 23—9, 6; 11, 1—9; 28, 16. 21; 29, 1 ff.; 32, 9. 22; 36, 1—5; Mi 5, 1—5; 4, 8) und schließlich in Teil 3 mit den Zeugnissen der Prophetie des 7. und 6. Jahrhunderts (Jer 21, 11 ff.; 30, 8 ff.; 23, 5 ff.; Ez 17, 1 ff.; 19, 1 ff.; 17, 22—24; 34, 17 ff.; 37, 16 ff.; Jes 55, 1—5). Bei der Zusammenfassung der Ergebnisse behandelt der Verf. die Entstehung und Bedeutung der Davidbundkonzeption, die Kontinuität der Überlieferung, die Deutung des davidischen Königtums bei den Propheten und die Wirkung ihrer Verkündigung.

Man kann sicherlich in der zeitlichen Ansetzung mancher Texte anderer Meinung sein als der Verf. Doch verdient seine Untersuchung, die trotz der inzwischen erschienenen kritischen Arbeiten zur Bundestheologie und zum Messianismus an dem wie auch immer historisch zu bestimmenden Faktum des Sinai- und Davidbundes festhält, wegen ihrer diskutablen Einzelbeobachtungen wie auch wegen ihrer theologischen Grundeinstellung die Beachtung der Forscher.

E. Haag, Trier

Wikenhauser, Alfred — Schmid, Josef: Einleitung in das Neue Testament. 6. völlig neu bearbeitete Auflage. — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1973. XVI und 678 S. Ln. 72,— DM.

Diese durch den Münchener Emeritus besorgte Neuauflage ist — verglichen mit ihrer Vorgängerin — ebenso traditionell wie modern. Schmid versteht die biblische Einleitung im herkömmlichen Sinn und bleibt bei der Einteilung Kanon, Text und Entstehung der Schriften. Mt wird zwar nach Mk behandelt, sonst aber ist der Aufbau kaum traditions-geschichtlich gestaltet. Es gibt kein Kapitel über Formeln, Formen und Gattungen ur-christlicher Literatur, keinen Abschnitt über vorevangelische oder vorpaulinische Über-lieferungen. Ausgeklammert sind auch die hermeneutischen Probleme, und die theo-logische Eigenart ist nur kurz berührt.

Neuere Erkenntnisse bringt Sch. in der Verfasserfrage. Bei Mt läßt sich nicht einmal feststellen, ob der Autor Juden- oder Heidenchrist war; bei Joh wird mit der Möglich-keit gerechnet, daß der Apostel in keiner Weise an dem seinen Namen tragenden Evan-gelium beteiligt war. Der Verfasser der Apg und damit auch des dritten Evangeliums kann nicht der Paulusbegleiter Lukas gewesen sein. Während 2 Thess ziemlich eindeutig als nachpaulinisch erklärt wird, bleibt die paulinische Verfasserschaft des Kol in der Schwebe. Neu hinzugekommen sind die Abschnitte über den Kanon der armenischen und georgischen Kirche, über Motive und Normen der Kanonbildung, über die äthio-pische Übersetzung und die Sprache des NT. Die stark erweiterte Bibliographie berück-sichtigt z. T. die bis Mitte 1972 erschienene Literatur, über deren Auswahl sich freilich streiten läßt.

Das Werk informiert bestens über den derzeitigen Forschungsstand wichtiger Ein-leitungsfragen, scheut sich aber auch nicht, eindeutig die Grenzen zu markieren, die einer endgültigen Lösung mancher Probleme immer noch gesetzt sind.

W. Dommershausen, Trier

Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Ge-staltung der historischen Überlieferung Israels. — Göttingen: Vandenhoeck & Rup-recht. 1972. 267 S. Leinen. 55,— DM.

Nach einem ausführlichen Überblick über die bisherige Chronikexegese, in dem Thema-tik und Wirkung der Chronik zur Sprache kommen (I), bestimmt der Verf. die Chronik als Auslegung (II), die zum Verständnis der Quellen anleiten, die Vorlagen auf ihren heilsgeschichtlichen Gegenstand hin durchsichtig machen und Zusammenhänge aufdecken will. Bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Überlieferung und Auslegung findet der Verf. eine sichere Basis in der Feststellung und Sichtung aller Unterschiede in parallel laufenden Texten (Samuel- und Königsbücher), die neun Hauptkategorien von Veränderungen erkennen lassen. Ein Abschnitt über die Chronik als spätnachexilisches Geschichtswerk (III) beschließt die Untersuchung.

Wenn die Samuel- und Königsbücher als letztes Produkt der sekundären Geschichts-schreibung die Quelle für den Chronisten bildeten, dann ergibt sich zwangsläufig, wie der Verf. sagt, daß des Chronisten Werk von seinen eigenen Voraussetzungen her als tertiäre Bildung anzusehen ist: nach der Stufe der Abfassung und der Bewahrung folgt die der Auswertung; dem Propheten und Epitomator trat der Exeget an die Seite. Kann man jedoch sagen, daß die Autorität der Chronik einzig und allein auf den in ihr aus-gelegten prophetischen Berichten beruht (241)? So interessant die Ausführungen über die typologische Methode der Chronik, ihren Musivstil und die Quellenzitate sind, letzten Endes steht und fällt die These der Untersuchung mit der Annahme, daß die Chronik einerseits und Esra und Nehemia andererseits zwar vom gleichen Autor stammen, doch grundsätzlich zwei verschiedene Werke sind. Ist das aber so sicher, wie der Verf. es dar-tut?

E. Haag, Trier

Wolff, Hans Walter: Gesammelte Studien zum Alten Testament. (Theologische Büche-rei 22.) — München: Kaiser-Verlag. 2. erweiterte Aufl. 1973. 457 S. Pb. 27,— DM.

Der Verf. hat die 2. Auflage seiner gesammelten Studien um fünf Aufsätze vermehrt: Jahwe als Bundesvermittler; Der Aufruf zur Volksklage; Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch; Jahwe und die Götter in der atl. Prophetie; Das Ende des Heiligtums in Bethel. Dazu kommen die entsprechenden Register der Bibelstellen und hebräischen Wörter. Man wird die Erweiterung dankbar begrüßen.

E. Haag, Trier

W ü r t h w e i n , Ernst: Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Vierte, erweiterte Auflage. — Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt. 1973. 230 S. Leinen.

W. hat die 4. Auflage seines geschätzten Buches zum Text des AT gründlich überarbeitet, da sowohl neue Textausgaben wie neue Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der Textgeschichte zu berücksichtigen waren. Wichtig ist, daß das vorliegende Buch nicht nur als Einleitung für die Biblia Hebraica von Kittel/Kahle, sondern auch schon für die voraussichtlich 1976 vollständig vorliegende Biblia Hebraica Stuttgartensia dienen kann. Das Buch behält durch die Überarbeitung seinen Rang als Standardwerk zum Text des AT.

E. Haag, Trier

Z i m m e r m a n n , Heinrich: Jesus Christus, Geschichte und Verkündigung. — Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 1973. 313 S. Geb. 18,— DM.

Der Verfasser der ausgezeichneten „Neutestamentlichen Methodenlehre“ (Stuttgart 1967) legt ein neues Werk von gleicher Gründlichkeit vor. Absicht seines Buches ist es, durch die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode „den Weg zu weisen, der zu der Begegnung mit Jesus Christus im Wort des Neuen Testaments führt“ (S. 9). Bewußt setzt er sich von der Mehrzahl der modernen Jesus-Bücher ab, indem er die Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung ernst nimmt: es kann keine Geschichte des historischen Jesus geben; Geschichte und Verkündigung Jesu bilden im Neuen Testament eine untrennbare Einheit; die Frage an das Neue Testament muß lauten: Wie verkündet es Jesus Christus als den Gegenwärtigen?

Einführend stellt Z. die Weichen für die nachfolgenden Untersuchungen, indem er eine knappe Übersicht über die neutestamentlichen Gattungen, Formen und Formeln gibt. Die Darstellung des neutestamentlichen Befundes erbringt zwei Arten der Christusverkündigung, die in den beiden Hauptgattungen des Neuen Testaments, den Evangelien und den Briefen, ihre Entsprechung haben. Trotz aller Unterschiedlichkeit in der Art, wird die gemeinsame Mitte beider Verkündigungen deutlich: Jesus Christus ist gestorben und auferstanden, er ist in seiner Kirche als der erhöhte Herr gegenwärtig. Hilfreich und klar ist sodann die Darstellung und Diskussion der Jesusbücher von Bultmann, Dibelius, Bornkamm, Schweizer und Braun. Vf. geht dann der Frage nach dem Zusammenhang von Geschichte und Verkündigung nach. An vielen Beispielen werden die Entstehung der Evangelien und die Kontinuität in der Jesusüberlieferung aufgezeigt. Die Identität zwischen Evangelium und Kerygma liegt darin begründet, daß beide gegenwärtige Verkündigung sein wollen. Die erarbeiteten Ergebnisse werden exemplarisch an sechs Beispielen (1 Kor 15, 3—5; Röm 3, 24—26; 2 Kor 2, 14—3, 6; Lk 10, 25—37; Mk 10, 1—45; Joh 1, 1—18) aufgewiesen. Auslegung des Neuen Testaments erweist sich als Auslegung Jesu Christi. Begegnung mit Christus findet nie in modernen Thesen statt, sondern in harter und sauberer Arbeit am Text. Das ist die Stärke dieser Arbeit. Hinderlich für den praktischen Gebrauch ist die Anordnung der Anmerkungen hinter jedem einzelnen Kapitel.

Wer keine reißerischen Thesen über Jesus sucht, sondern sich das Bild erarbeiten möchte, das die Quellen von ihm liefern, wird nicht vergeblich zu diesem Buch greifen.

W. Pesch, Mainz

Z m i e j e w s k i , Josef: Die Eschatologie-Reden des Lukas-Evangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (Bonner biblische Beiträge Band 40.) — Köln-Bonn: Peter Hanstein Verlag. 1972. 591 S. Kart. 124,— DM.

Die ungewöhnlich umfangreiche Bonner Dissertation enthält als Kernstücke zwei sehr ausführliche, umfassende Analysen der beiden eschatologischen Reden des Lk-Ev: Lk 21, 5—36 und Lk 17, 20—37. Beide Reden werden auf dem Hintergrund der von Lk verwendeten Quellen und Traditionen mit methodischer Akribie redaktionsgeschichtlich untersucht, in ihrer Beziehung zueinander bestimmt und auf ihre Eschatologie hin befragt. Ziel des Verf. ist es, die Lk Eschatologieauffassung in all ihren Aspekten darzustellen. Er versucht dies in kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Lk-Forschung, deren Schlagworte wie „Historisierung der Eschatologie“ (Conzelmann) oder „Bewältigung der Parusieverzögerung“ (Grässer) seiner Auffassung nach der Lk Konzeption nicht gerecht werden. Der Verf. zeigt auf, daß Lk in seiner konkreten kirchengeschichtlichen Situation eine Eschatologie entwickelt hat, die eine „Synthese“ ist und in der Mitte zwischen der paulinischen und der johanneischen Eschatologie steht. Mit Paulus teilt Lk

den dynamisch-heilsgeschichtlichen Ansatz, mit Johannes den Ansatz zur vergegenwärtigten Eschatologie. Die Geschichte, die Lk in seinem Doppelwerk darstellt, ist von ihrem Ende in der Parusie her und damit eschatologisch bestimmt.

Insgesamt stellt die Arbeit eine sehr wertvolle und wichtige Untersuchung dar, die das große Problem der ntl. Eschatologie am Beispiel des Lk-Ev erneut diskutiert.

L. Schenke, Mainz

Herrmann, Siegfried: Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. — München: Chr. Kaiser-Verlag. 1973. 427 S. Lw. 45,— DM.

Die Geschichte des alten Israel zu beschreiben und zu interpretieren, hat zwar Tradition. Doch hat sich in der Erforschung der Geschichte des alten Israel, wie H. einleitend zu Recht sagt, seit den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts eine bemerkenswerte Neuorientierung angebahnt. Sie ist gekennzeichnet durch die Zusammenfassung der biblischen Zeugnisse mit den Erkenntnissen der Territorialgeschichte, der Archäologie und der historischen Topographie Palästinas. Als repräsentativ für die Neuorientierung gelten die Arbeiten von A. Alt, W. F. Albright und R. de Vaux, die sich in den Darstellungen der Geschichte Israels von M. Noth und J. Bright Ausdruck verschafft haben. In diesem Rahmen hat H. ein neues Lehrbuch über die Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit verfaßt, das Forschung und Darstellung miteinander verbindet, das heißt: es orientiert sowohl über die großen Zusammenhänge der geschichtlichen Ereignisse wie auch über die bei der Forschung angewandten Methoden.

Die Gliederung des Stoffes ist übersichtlich; nach einem einführenden Abschnitt über den Raum, die Zeit sowie die Zeugen und Zeugnisse der dargestellten Geschichte, handelt H. zunächst über das Werden des Volkes Israel, sodann über die Königreiche Israel und Juda und schließlich über Israel in den Händen der führenden Großmächte in der Zeit nach dem Exil. Ein Namen- und Stellenregister sowie acht Karten als Beilage runden die Darstellung ab.

H. schließt sein Werk mit dem Satz: „Welt- und Gotteserkenntnis im Spiegel Israels zu gewinnen, ist zweifellos eine theologische Aufgabe, es ist mehr denn je zu einer Frage für die denkende Menschheit geworden. Die Voraussetzungen, Israel zu verstehen, liegen im Alten Testament und seiner Geschichte.“ Das ausgezeichnete Lehrbuch der Geschichte Israels, das H. hier vorlegt, ist dabei eine sehr wertvolle Hilfe.

E. Haag, Trier

Reicke, Bo: Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 13.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1973. VI/73 S. Kart. 19,50 DM.

Anlaß für die Abfassung dieser Studie war eine kirchenhistorische Frage: Warum verteilen a) lateinische und lutherische, b) griechische und reformierte Katechismen, c) talmudische Lehrmittel die zwei Sinai-Tafeln mit dem Dekalog entweder auf drei plus sieben, vier plus sechs oder fünf plus fünf Gebote? Und warum tragen innerhalb dieser Gruppen die zehn Worte verschiedene Nummern?

Nachdem der Verf. zunächst die Struktur des hebräischen Textes beim Dekalog aufgewiesen hat, um den Ausgangspunkt für die späteren Differenzen in der Einteilung zu beleuchten, handelt er ausführlicher über die theologischen Motive und historischen Umstände, welche die verschiedenen Zählungen bedingten, um mit einer Betrachtung über die Aktualität des Dekalogs für die Gegenwart abzuschließen. Insgesamt hat der Verf. eine wissenschaftlich instruktive und für die Praxis recht anregende Studie vorgelegt.

E. Haag, Trier

Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. (Reihe Forschung zur Bibel 5.) — Würzburg: Echter-Verlag. 1972. 276 S. Kart. 39,— DM.

Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung. — Würzburg: Echter-Verlag. 1973. 300 S. Kart. 48,— DM.

R. geht bei der Beschreibung des Problems seiner Arbeit von der Tatsache aus, daß die neutestamentliche Darstellung der „Passio Jesu“ weithin mit alttestamentlichen Motiven



angereichert, ja sogar wenigstens teilweise nach solchen gestaltet ist. Die alttestamentliche Wissenschaft ist darum aufgefordert, ihrerseits zu prüfen, ob das Motiv vom leidenden und hernach erhöhten Gerechten im AT und Spätjudentum tatsächlich zu belegen ist sowie welche Elemente es beinhaltet. R. versteht seine Aufgabe als eine motivgeschichtliche, wobei Motiv im weitesten Sinne des Wortes verwendet wird als Umschreibung einer vor allem inhaltlich geprägten Vorstellung.

Das Motiv vom leidenden Gerechten hat, wie die Untersuchung zeigt, seine Ursprünge und Vorgeschichte in den älteren individuellen Feindpsalmen, aus denen sich drei Entwicklungslinien des Motivs ableiten: eine weisheitliche, eine eschatologische und eine apokalyptisch orientierte Entwicklungslinie, welche letztere für das Verständnis des Weiterlebens des Motivs im NT von größter Bedeutung ist. So ist, wie R. schließt, innerhalb etwa eines Jahrtausends in der israelitischen Religion aus dem ständig erfahrenen Skandalon in der „passio justi“ über gesetzbezogene Weisheit und die Armentheologie der Septuaginta in der Apokalyptik ein „Dogma“ der „passio justi“ geworden. Führt das Leiden des Gerechten zunächst zu Anfechtung und Infragestellung des Heils, so siegt am Ende doch die frohe Heilsgewißheit.

Während der erste Teil dieser Würzburger Habilitationsschrift den Längsschnitt der Geschichte des Motivs behandelt, widmet sich der zweite Teil der Erschließung des Wortfeldes der „passio justi“ in der Art eines Querschnitts, wobei die für das Wortfeld vom Leiden des Gerechten konstitutiven Elemente zwar in systematischer Ordnung, aber nach ihrer traditionsgeschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Das Ergebnis ist eine Bestätigung und Ergänzung der Ergebnisse der motivgeschichtlichen Studie.

R. hat mit dieser für das Verständnis sowohl des AT wie auch des NT wichtigen Untersuchung einen beachtlichen Beitrag zur biblischen Theologie geleistet.

E. Haag, Trier

Schmidt, Werner H.: Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik, Grundzüge prophetischer Verkündigung. — Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1973. 106 S. Brosch. 11,50 DM.

Sch. wagt hier, wie er sagt, den Versuch, die von den verschiedenen Seiten aus neu in den Blick getretene Eigenart prophetischer Verkündigung zu umreißen. So handelt Sch. nach einem Blick auf die Propheten als Außenseiter der Gesellschaft zunächst über die Radikalität der prophetischen Unheilsankündigung, sodann über die Endgültigkeit prophetischer Unheilsankündigung, die Diskrepanz zwischen Unheilsankündigung und Begründung sowie die Begründung prophetischer Unheilsankündigung und schließlich über die kritische Funktion prophetischer Heilsankündigung.

Sch. macht konsequent ernst mit der Erkenntnis, daß die Propheten Zeugen des geschichtlichen Kommens Gottes sind und daß folglich nicht nur ihre Unheilspredigt, was die Radikalität, Endgültigkeit und Durchführung des Gerichtes angeht, auf die Offenbarung des göttlichen Geheimnisses verweist, sondern auch ihre Heilspredigt, die sich an dem das Gericht abschließenden und eine neue Zukunft schöpferisch heraufführenden Tun Gottes orientiert. Das kleine, aber sehr gedankentiefe Büchlein verdient Beachtung.

E. Haag, Trier

Schmitt, Armin: Entrückung — Aufnahme — Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. (Forschung zur Bibel 10.) — Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1973. 378 S. Kart.

Sch. hat sich in seiner Würzburger Habilitationsschrift die Aufgabe gestellt, den Vorstellungsbereich von Entrückung, Aufnahme des Menschen zu Gott und Himmelfahrt im Alten Testament und im Alten Orient zu untersuchen. Obwohl dieser Vorstellungsbereich für das Verständnis der neutestamentlichen Himmelfahrts- und Erhöhungstexte die Grundlage bietet, ist er bisher noch nicht eigens Gegenstand einer wissenschaftlichen Monographie gewesen.

Nach einer Klärung der Begriffe Entrückung, Aufnahme und Himmelfahrt wendet sich Sch. im ersten Teil seiner Arbeit mesopotamischen und ägyptischen Texten zu, um so vom Alten Orient her eine Vergleichsgrundlage zum Alten Testament zu schaffen. Im zweiten Teil der Arbeit behandelt Sch. zunächst den Vorstellungsbereich der Entrückung als solchen (Entrückung des Elija, des Henoch und einzelner Frommer im Zeugnis der Psalmen), sodann die Entrückung als vorübergehendes Ereignis (Entrückung des Adam,

Elija, Ezechiel und Habakuk) und schließlich Himmelfahrt und Herabstieg („Himmelfahrt“ Elohim, Jahwes, des Engels Jahwes und „Herabstieg“ Jahwes und seines Engels vom Himmel zur Erde).

Sch. hat in seiner Arbeit nicht nur gezeigt, in was für einer beachtlichen Variationsbreite der Vorstellungsbereich von Entrückung, Aufnahme und Himmelfahrt für das Alte Testament und den Alten Orient bezeugt ist; er hat auch durch den Vergleich der alttestamentlichen Texte mit den außerbiblischen deutlich gemacht, in welchem hohem Maß das Alte Testament eine eigene Verarbeitung, Entmythologisierung und theologische Durchdringung an diesem offenbar gemeinsemitischen Traditionsmaterial durchgeführt hat. Hervorzuheben ist, daß Sch. bei der Untersuchung der Texte auch Methoden der modernen Literaturwissenschaft einbezieht und mit Geschick handhabt. Die Arbeit stellt einen wertvollen Beitrag zur Erforschung eines Vorstellungsbereiches dar, dessen Kenntnis für die biblische Theologie nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testaments von Wichtigkeit ist.

E. Haag, Trier

Thiel, Winfried: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25. (Wissenschaftliche Monographien zum A und NT 41.) — Neukirchen: Neukirchener Verlag. 1973. 322 S. Lw. 58,— DM.

In dieser an der Berliner Humboldt-Universität angefertigten Dissertation geht der Verf. der redaktionellen Entstehungsgeschichte des Buches Jeremia nach. Th. hat den Umfang der Untersuchung auf Jer 1–25 beschränkt, weil diese Abgrenzung dem Einteilungsprinzip des dtr Jeremiabuches entspricht, das sich aus zwei Teilen, dem Wort- (1–25) und einem Berichtsteil (26–45) zusammensetzt. Für die Analyse von Jer 26–45 verweist Th. auf die noch ungedruckte maschinenschriftliche Fassung seiner Dissertation.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick, an den sich methodische Überlegungen anschließen, bringt Th. im exegetischen Teil der Untersuchung eine gründliche Analyse von Jer 1–25. Dabei ergibt sich, daß die dtr Redaktion die Hauptredaktion des Jeremiabuches gewesen ist. Die dtr Redaktoren haben sich nicht damit begnügt, die vorliegenden Überlieferungen aneinanderzureihen, sondern sie haben auch zu den jeremianischen Überlieferungen vollkommen frei formulierte Texte (3, 6 ff., 11, 1 ff., 17, 19 ff., 24, 1 ff.) beigezeichnet. Nach einer Kennzeichnung des sehr unterschiedlichen redaktionellen Kompositionsverfahrens bei überlieferten und eigenen Texten, kann Th. auf zwei besondere Redeformen hinweisen, die Alternativpredigt und die Gerichts begründung im Frage-Antwort-Stil, die beide aus der Verkündigungspraxis der Exilszeit stammen. Ein kurzer Blick auf redaktionelle Intentionen sachlicher Art beschließt die Untersuchung.

Th. ist sich der methodischen Schwierigkeit bei seiner Arbeit bewußt. Denn die Ergebnisse seiner redaktionsgeschichtlichen Analyse sind nicht an Texten außerhalb des untersuchten Buches nachzuprüfen. Sie müssen sich, wie Th. sagt, durch Konsequenz der Argumentation, innere Wahrscheinlichkeit und Nachprüfbarkeit an den der Untersuchung unterworfenen, in Wahrheit diese aber dirigierenden Texten selbst legitimieren. Diese Anforderungen sind weitgehend bei dieser Arbeit erfüllt, die sicherlich die Erforschung des Jeremiabuches bereichert.

E. Haag, Trier

Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments. — München: Kaiser-Verlag. 1973. 364 S. Lw. 34,50 DM.

In dieser neuen, umfassenden Sichtung und Deutung anthropologischer Aussagen des AT ist das Interesse des Verf., wie er selbst sagt, durch die Frage bestimmt, wie im AT der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst angeleitet wird. Methodisch sucht W. deshalb den Einsatz dort, wo innerhalb der biblischen Texte selbst erkennbar nach dem Menschen gefragt wird. Dabei zeigt sich, daß die wesentlichen Beiträge Dialog-Charakter haben und daß die Übereinstimmung im Zeugnis über den Menschen bei allem Wandel der sprachlichen Formen gelstesgeschichtlich erstaunlich ist. Vor allem im Gespräch mit Gott sieht sich der Mensch in Frage gestellt, erforscht und damit viel weniger festgestellt als vielmehr zu Neuem berufen. „Der Mensch ist, so wie er ist, alles andere als das Maß aller Dinge“ (17). Die anthropologischen Probleme können darum nicht unter Abblendung von Theologie, sondern nur in voller Offenheit für das Gotteszeugnis der Bibel geklärt werden.

Nach einem in die Problematik der alttestamentlichen Anthropologie einführenden Abschnitt handelt der Verf. zunächst über des Menschen Sein (anthropologische Sprach-

lehre), dann über des Menschen Zeit (biographische Anthropologie) und schließlich über des Menschen Welt (soziologische Anthropologie). Ein Literaturverzeichnis sowie Register der hebräischen Wörter, der Sachen und Begriffe und der verwendeten Bibelstellen runden das Werk ab.

Bei nicht wenigen Themen dieses Buches hätte man theologisch tiefer bohren und die Problematik ausführlicher darstellen können. Es sollte jedoch, wie W. schreibt, ein Lesebuch entstehen, das jedem, den anthropologische Probleme beschäftigen, auch ohne fachwissenschaftliche Voraussetzungen den Zugang zu den biblischen Dokumenten eröffnet. Dieses Ziel hat der Verf. in einer sehr ansprechenden und dazu noch die theologische Forschung fördernden Weise erreicht.

E. Haag, Trier

Merklein, Helmut: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (Reihe: Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 33.) — München: Kösel-Verlag. 1973. 440 S. Kart. 92,— DM.

Diese aus der Schule Rudolf Schnackenburgs stammende Dissertation ist eine kleine theologische Sensation, weniger wegen der in ihr enthaltenen revolutionären Neuigkeiten als vielmehr wegen ihrer enormen analytischen und synthetischen Kraft, die immer von neuem verblüfft, indem sie aus vielen Einzelheiten konsequent, planmäßig und methodisch reflektiert ein umfassendes Bild zusammensetzt, am Beispiel der Amts- und Kirchen-theologie des Eph immer wieder umfassende Perspektiven für eine ntl. Amtstheologie entwirft und so hinter den gerade auf dem Gebiet der Frage nach dem Amt so verzweifelt disparat erscheinenden Aussagen des NT Gesetzmäßigkeit und ein tragendes Grundprinzip erkennen läßt.

In einem 1. Teil werden die methodisch grundlegenden Einleitungsfragen zum Eph — Verhältnis zum Kol, paulinische Verfasserschaft, religionsgeschichtlicher Hintergrund — in einer so umfassenden und zugleich abschließenden Weise behandelt, daß diese knapp 55 Seiten in Zukunft eine ganze Bibliothek von Einleitungswerken ersetzen können. Auch sollte mit dieser zusammenfassenden Darstellung — wenigstens in der Exegese — die Frage der paulinischen Verfasserschaft des Eph endgültig negativ entschieden sein. Der 2. Teil erhebt in überaus sorgfältiger Exegese der einschlägigen Stellen — Eph 4, 7–16; 2, 19–22; 3, 1–7 — den Grundgedanken der Amtstheologie des Eph: Kirchliches Amt als Funktion der Verkündigung des Evangeliums in Weitergabe der Apostolischen Tradition. Der dritte, theologisch interessanteste Teil versucht dieses Grundprinzip in die Linien des vorpaulinischen und paulinischen Amtsverständnisses einzuordnen, und die Linie zu den Past als Schlußpunkt der Entwicklung der Amtstheologie im NT weiterzuziehen. Gleichsam nebenbei ergeben sich gerade hier noch eine Fülle von theologisch höchst fruchtbaren Gedanken, z. B. zur Überwindung des Gegensatzes von Amt und Charisma, zur Grundlegung des kirchlichen Rechtes und zur Theologie des Institutionalisierungsprozesses der Kirche. All dies liefert, mit souveräner Literaturbeherrschung und theologisch bewußter Handhabung der historisch-kritischen Methode verbunden, immer wieder neue Perspektiven.

Die folgenden kritischen Anmerkungen zu Einzelheiten wollen deshalb auch nur verstanden werden als Hinweis auf offene Fragen, wo die Ansätze des Vf. noch verdeutlicht und weitergeführt werden müßten. Soweit ich sehe, spielen in Merkleins Arbeit drei verschiedene Begriffe von Tradition ineinander: a. Tradition als „Traditionsstück“, als Zitat eines wörtlich überlieferten und vom Vf. des Eph interpretierten oder umgeformten Textkomplexes. b. Tradition als prägendes und den Vf. in seinen inhaltlichen und formalen Aussagemöglichkeiten bestimmendes geistiges Milieu und c. Tradition als theologische Norm im Sinne etwa des „depositum fidei“ der Past. Man sollte sich in der Exegese endlich einmal über die inneren Beziehungen dieser verschiedenen Traditionsbegriffe unterhalten und sie zu klären versuchen.

Eng damit zusammenhängend stellt sich die Frage: Was heißt eigentlich „Paulusschule“? Ist hier an einen echten, womöglich von Paulus begründeten „Schulbetrieb“ gedacht, wie es der Vf. manchmal nahelegen scheint, trotz seiner Absetzung von der These Conzelmanns? Oder doch eher an einen traditionsgeschichtlichen Begriff, an eine Theologie, die unter dem Einfluß paulinischen Gedankengutes steht und von Paulus ihre sachliche und persönliche Legitimation bezieht? Weiter damit zusammenhängend: So fruchtbar sich an vielen Einzelteilen die Interpretation des Eph in der Relation: Tradition — Redaktion zum Kol erweist, so verführt sie doch gelegentlich zu Fehlinterpretationen, z. B. im Fall von Eph 3, 5, wo der Vf. schließlich selbst noch die Argumente

liefert, die die Gegenposition, in diesem Falle die Schliers, erst recht wahrscheinlich machen. Manchmal werden bei der Frage nach der Legitimität einer theologischen Entwicklung historische und Sachebene nicht genügend auseinandergehalten. Nicht immer beweist historische Kontinuität auch sachliche Identität und noch weniger oft läßt sich aus sachlicher Identität historisch eine kontinuierliche Entwicklungslinie konstruieren. Mir scheint, daß Merklein dies bei der Frage des Verhältnisses von Amt und Charisma zu wenig beachtet. Schließlich: Merklein schenkt m. E. den außertheologischen Faktoren, die auf die Entwicklung der Amtstheologie des Eph und der paulinischen Schule Einfluß nehmen, wohl etwas zu wenig Beachtung. Auch der Eph will in einer konkreten Gemeindesituation mit seiner Theologie konkret etwas bewirken. Diese Absicht besteht aber nach Ausweis von Eph 4, 5 ff.; 2, 14 ff.; 5, 6 ff. usw. nicht bloß in der Weitergabe und im Lebendigerhalten der paulinischen Tradition. Gewiß ist es falsch, hier sofort nach einer Irrlehre zu fragen; die Probleme der Gemeinde brauchen ja gar nicht auf dem Gebiet der Lehre zu liegen. Aber die spezifische Art der Weitergabe der paulinischen Tradition durch den Eph wird doch erst auf dem Hintergrund dieser Faktoren — z. B. Problematik einer Kirche aus Juden und Heiden — erklärbar, weil nur auf dieser Ebene die Motive erkennbar werden, die den Prozeß einer theologischen Entwicklung steuern.

Diese Einwände wollen niemand von der sicher nicht leichten Lektüre dieses Buches abhalten. Jeder — Fachtheologe wie kirchlicher Praktiker — wird daraus reichen, auch im besten Sinne geistlichen Gewinn ziehen. — Nur, müssen so wichtige Bücher so teuer sein?

G. Hiltz, Mainz

Beutler, Johannes: *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*. (Fth ST Bd. 10.) — Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1972. 398 S. Brosch.-Lam. 48,— DM.

Die sehr materialreiche und breit angelegte Untersuchung Beutlers zum joh. Zeugnisthema folgt in ihrem Aufbau dem ThWNT. Auf die Untersuchung des Wortstammes „marty“ und seines Gebrauchs im klassischen und nachklassischen Griechisch folgt die Darstellung und Auswertung seines Vorkommens und der hebr. und aram. Äquivalente im AT und in der frühjüdischen und hellenistisch-gnostischen Literatur, um schließlich zum Vorkommen des Wortstammes im NT und den joh. Zeugnisstellen zu gelangen. Diese Form der Darstellung und traditionsgeschichtlichen Ausrichtung der Arbeit ist bestimmt von dem systematisch-theologischen Interesse des Verfassers und der joh. Glaubenstheologie und ihrer fundamental-theologischen Auswertung. In diesem traditionsgeschichtlich systematischen Interesse des Verfassers liegen Stärke und Schwäche der Arbeit zugleich. Einerseits gelingt es dem Verfasser überzeugend die theologische Eigenart der joh. Schriften im Hinblick auf die Zeugnisthematik herauszuarbeiten und ihren Ort in der joh. Theologie zu bestimmen. Andererseits unterliegt der Verfasser aber gerade hier auch den Aporien der traditionellen Form der Traditionsgeschichte, wie sie das ThWNT vorbildlich verwirklicht hat und die vornehmlich an einzelnen Motiven und Begriffen ausgerichtet war. Diese Aporien häufen sich gerade in der Exegese der joh. Schriften, weil ihre literarischen und religionsgeschichtlichen Probleme nicht gelöst sind. Solange diese Forschungslage andauert und es offensichtlich an einem überzeugenden Rahmen mangelt, in den sich die Zeugnisthematik in den joh. Schriften traditionsgeschichtlich einordnen ließe, kann wohl nur eine konsequente Orientierung an den Einzeltexten und ihrer jeweiligen mehrdimensionalen Problematik die differenzierten Kategorien bereitstellen, der es zu einer genaueren Erfassung des hist. und soziolog. Ortes der joh. Schriften und der Entstehung ihrer Theologie bedarf und die dann vielleicht auch über relativ allgemeine Verweise, wie „hellenistisches Großstadtmilieu“ hinausgehen lassen.

G. Hiltz, Mainz



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- Adler, Gerhard:** Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde. Parapsychologie, Okkultismus und Religion. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. — 1974. 200 S. engl. Broschur, 22,— DM.
- Baumann, Richard:** Marias Stunde kommt. Das dritte Wort vom Kreuz. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. — 1974. 262 S. Kart. Lam. 18,50 DM.
- Bochenski, J. M.:** Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität. (Herderbücherei Bd. 439.) — Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1974. 128 S. 3,90 DM.
- Brandmüller, Walter:** Das Konzil von Pavia-Siena 1423—1424. Band I: Darstellung. — Münster: Aschendorff. 1968. VIII u. 289 S. Kart. 48,— DM.
- Brandmüller, Walter:** Das Konzil von Pavia-Siena Band II. Quellen. — Münster: Aschendorff. — 1974. XIV und 477 S. Kart. 98,— DM.
- Braunisch, Reinhard:** Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melancthon. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 109.) — Münster: Verlag Aschendorff. 1974. VIII u. 458 S. Kart. 98,— DM.
- Burger, Franz:** Die große Versöhnerin. — Jestetten: Miriam-Verlag: Josef Künzli. 1974. 176 S. Kart. 8,80 DM.
- Cardinal Newman Studien.** 9. Folge. Hrsg. von H. Fries und W. Becker. — Nürnberg: Glock und Lutz. 1974. 245 S. Geb. 45,— DM.
- Caretto, Carlo:** Allein die Liebe zählt. — München: Neue Stadt-Verlag. Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. — 1974. 174 S. Kart. Lam. 11,80 DM.
- Casper, Bernhard:** Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach. Marx. Freud. — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 96 S. Brosch. 9,80 DM.
- Dahm, Chrysostomus:** Millionen glauben in Rußland an Gott. — Jestetten: Miriam-Verlag: Josef Künzli. 1974. 200 S. Brosch. 8,80 DM.
- Dienst der Versöhnung.** Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. (Trierer Theologische Studien Bd. 31.) — Trier: Paulinus-Verlag. 1974. 172 S. Kart. 19,80 DM.
- Dormeyer, Detlev:** Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markusp passion. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge Bd. 11.) — Münster: Aschendorff. 1974. VIII u. 338 S. Ln. 78,— DM.
- Fischer, Helmut (Herausgeber):** Sprachwissen für Theologen. — Hamburg: Furcht-Verlag: 1974. 162 S. Pb. 22,— DM.
- Frenkle, Norbert J.:** Der Traum — Die Neurose — Das religiöse Erlebnis. Zürich—Einsiedeln—Köln: 1974. 107 S. Brosch. 14,80 Fr./DM.
- Funke, L. — von Heyl, C. A. — Niemeyer, J.:** Kirche in Staat und Gesellschaft. Trennung und Partnerschaft — Gegensatz oder Ergänzung? — Stuttgart: Verlag Bonn Aktuell. 1974. 128 S. Brosch. 14,80 DM.
- Grün, Anselm:** Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. — Münsterschwarzach: Vier Türme-Verlag. 1975. 271 S. Kart. o. Pr.
- Handbuch der Kirchengeschichte Bd. II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon.** — Freiburg—Basel—Wien: Herder. — 1974. XVIII u. 464 S. Ln. 82,— DM.
- Holz, Harald:** Personalität als Wesen und Geschichte. — München—Paderborn—Wien: Schöningh. 1974. 199 S. Kart. o. Pr.
- Kalteyer, Anton:** Katechese in der Gemeinde. Hinführung der Kinder zur Eucharistie. Ein Werkbuch. — Frankfurt/M. 1974. 256 S. Efa. 25,— DM.

- Kirchgässner, Ernst:** Der da kommen soll. Predigten zum Kirchenjahr. — Würzburg: Echter Verlag. 1974. 240 S. Kart. 22,— DM.
- Kleriker- und Weiherecht.** Sammlung neuer Erlasse. Lateinisch-deutsch. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzungen. (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 38.) Kommentiert v. H. Schmitz. — Trier: Paulinus-Verlag 1974. 151 S. Kart. 18,80 DM.
- Klosa, Josef:** Das Wunder von Konnersreuth in naturwissenschaftlicher Sicht. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1974. Kart. 234 S. 14,80 DM.
- Kolping, Adolf:** Fundamentaltheologie II. Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. — Münster: Verlag Regensburg. 1974. Lw. 784 S. 64,— DM.
- Kraft, Heinrich:** Die Offenbarung des Johannes. (Handbuch zum Neuen Testament Bd. 16a.) — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1974. 297 S. Hln. 37,— DM.
- Krahl, Helfried:** Erziehungswissenschaft. Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit. (Franziskanische Forschungen, hrsg. von V. Heynck und J. Kaup. Heft 26.) — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag. 1974. 115 S. Kart. 32,— DM.
- Kurzschenkel, Winfried:** Die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben. — Trier: Paulinus-Verlag. 1974. 686 S. Leinen. 78,— DM.
- Lapide, Pinchas E.:** Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. — Trier: Spee-Verlag. 1974. 140 S. Kart. 15,80 DM.
- Lehmann, Karl:** Gegenwart des Glaubens. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. — 1974. 310 S. Geb.
- Lexikon der christlichen Ikonographie** Bd. 6: Ikonographie der Heiligen Crescentianus von Tunis bis Innocentia. Hrsg. v. W. Braunsfels. — Freiburg-Basel-Wien: Herder. — 1974. 294 S. m. 259 Abbildungen. Geb. 148,— DM.
- Lorit, S. C.:** Maximilian Kolbe. Chronik der letzten Tage. — Aschaffenburg: Paul Pattloch-Verlag. 1974. 121 S. Kart. Lam. 14,80 DM.
- Macquarry, John:** Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 232 S. Milskin-Einband. 32,— DM.
- Mayer, Bernhard:** Unter Gottes Ratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus. (Reihe Forschung zur Bibel, Bd. 15.) — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 369 S. Brosch. 34,— DM.
- Nastainczyk, Wolfgang:** Bildpredigten für Kinder und andere. Lesejahr A. — Würzburg: Echter-Verlag. 1974. 304 S. Kart. 22,— DM.
- Neuhaus, Günter O.:** Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch. (Reihe Forschung zur Bibel Bd. 12.) — Würzburg: Echter-Verlag. — 1974. 283 S. Kart. 29,— DM.
- Nissen, Andreas:** Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelangebot der Liebe. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1974. 587 S. Geb. Lw. 115,— DM.
- Oeing-Hanhoff, Ludger (Hrsg.):** Thomas von Aquin 1274/1974. (Reihe: Theologie als Geschichte und Gegenwart.) — München: Kösel-Verlag. 1974. 175 S. Pb. 29,50 DM.
- Peil, Rudolf:** Kleiner Erwachsenen-Katechismus zum Credo Paul VI. — Jestetten: Miriam-Verlag. 1974. 107 S. Kart. 5,80 DM.
- Peil, Rudolf (Hrsg.):** Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche. 3. durchgesehene und erweiterte Aufl. — Jestetten: Miriam-Verlag. 1974. 11 S. 5,80 DM.
- Pilss-Samek, Hannelore:** Schwung hält jung. Tips für Senioren. — Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht. 152 S. Brosch. Lam. 19,80 DM.
- Piolanti, Antonio:** Il "Trattadello della disposizione che si ricerca a ricever la gratia del Spirito Santo" di Fra Lorenzo da Bergamo O. P. († 1554). Bibliotheca per la Storia del Tomismo 5. — Rom: Libreria Editrice Vaticana. 1974. 42 S. Kart.
- Priesterausbildung und Theologiestudium.** Grundordnung für die Ausbildung der Priester „Ratio fundamentalis“. Kommentiert von A. Arens und H. Schmitz. (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 25.) — Trier: Paulinus-Verlag. 1974. 567 S. Kart. 63,90 DM.

# Einladung zur Subskription

**Martin Grabmann**

**Martin Grabmann**

## **Gesammelte Akademie- abhandlungen**

Zwei Bände, zus. über 2000 Seiten, Leinen.  
ISBN 3-506-79425-6.

**Subskriptionspreis, gültig bis  
30. Juni 1975, zus. 200,— DM.**

danach 240,— DM. Bezieher der Reihe  
„Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts“ erhalten die beiden Bände automatisch zum Subskriptionspreis.

Herausgegeben vom Grabmann-Institut zur  
Erforschung der mittelalterlichen Theologie  
und Philosophie. Mit einer Einleitung von  
Michael Schmaus.

= Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur  
Erforschung der mittelalterlichen  
Theologie und Philosophie, Band 25/I—II.  
Herausgegeben von Michael Schmaus, Werner  
Dettloff und Richard Heinzmann.

(1875—1949), gilt als der bahnbrechende  
Erforscher der Scholastik. Seine große Leistung ist die Erforschung der scholastischen Methode, die Erschließung eines gewaltigen Handschriftenmaterials zu Thomas von Aquin und zur älteren Thomistenschule, zur deutschen Mystik und zur Geschichte des deutschen Aristotelismus im 12. und 13. Jahrhundert. Seine Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte hatten grundlegende Bedeutung und haben die gegenwärtige Forschung in vielfacher Weise angeregt und gefördert.

Anläßlich des 100. Geburtstages von Martin Grabmann am 5. Januar 1975 werden seine gesammelten Akademieabhandlungen in einem unveränderten Nachdruck vorgelegt. Diese Abhandlungen enthalten vor allem seine bahnbrechenden handschriftlichen Funde und Forschungen zur Geschichte der Scholastik, die er in den Sitzungsberichten und Abhandlungen der Bayerischen und der Preußischen Akademie der Wissenschaften in den Jahren zwischen 1921 und 1944 publizierte. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind diese Schriften seit langer Zeit vergriffen. — Ein Gesamtverzeichnis der benutzten Handschriften und ein umfassendes Personen-, Orts- und Sachregister sind beigegeben.



**Schöningh**

Verlag Ferdinand Schöningh,  
D-479 Paderborn, Postfach 1020

Auslieferung in Österreich:  
Verlag Ferdinand Schöningh,  
A-1010 Wien 1, Zedlitzgasse 3

Auslieferung in der Schweiz:  
Becket-Verlag, CH-8001 Zürich, Rennweg 14

## **Dienst der Versöhnung**

Umkehr, Buße und Beichte — Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier. 172 Seiten, kart. — Trierer Theologische Studien. Bd. 31 — 19,80 DM.

Mit Beiträgen von E. Haag, K. Kertelge, J. Steinruck, H. Schützeichel, K. Reinhardt, B. Fischer, H. Weber, A. Thome und H. Feilzer.

Zwei Grundthemen bestimmen alle Beiträge dieses Bandes: die nie überholbare Botschaft der Bibel von Umkehr, Buße und Versöhnung mit Gott und das gegenwärtige Bemühen, ein neues Verständnis von Buße und Beichte zu gewinnen.

Am Anfang steht die Verkündigung der Propheten über Umkehr und Versöhnung. Aus der Sicht des Neuen Testaments ist Versöhnung mit Gott nur durch dessen eigene Initiative möglich, die in seinem Namen von der Kirche vollzogen wird. Im geschichtlichen Rückblick wird die öffentliche Buße in der christlichen Antike und die private Beichte untersucht. Eine Anfrage bei Calvin zeigt, wie sehr reformatorisches Denken die Beratungen des Trienter Konzils über das Bußsakrament bestimmte. Sakramententheologisch wird der Ort der gemeinsamen Bußfeier näher bestimmt. Der neue römische Ordo Paenitentiae von 1973 wird näher erläutert. Eine Analyse der gegenwärtigen Beichtkrise, die den Wandel des Schulverständnisses hervorhebt, leitet über zu pastoraltheologischen Erwägungen, die vornehmlich der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen gelten. Abschließend werden alle wichtigen Aspekte und Gründe für den Wandel der Bußpraxis zusammengefaßt, Richtpunkte für die Neuorientierung der Gemeindeseelsorge gegeben und neue Formen für Umkehr und Buße beschrieben.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**



WILHELM NYSSSEN

## Das Credo des Bildes — Kinder malen den Glauben

Mit einem Beitrag von Rudolf Kaufhold

132 Seiten mit 24 Farbtafeln, 24,3×27 cm. Leinen, mit farbigem Schutzumschlag und Schuber. DM 34,80

Bilder offenbaren, aus welcher Tiefe Kinder leben, wenn die Erwachsenen durch anschauliches Erzählen, niemals durch Vorzeichnen, die Kinder zur Aussage ihrer Bilder erwecken.

In einem seltenen Reichtum von Form und Farbe zeigen die Farbtafeln Bilder vorschulpflichtiger Kinder. Sie entstanden in zwei Kindergärten des Schwarzwaldes und des Odenwaldes. Angeregt durch den bekannten Freiburger Kunstmaler Rudolf Kaufhold erzählt eine Kindergartenschwester das Heilsgeschehen nach den Worten des Alten und des Neuen Testaments, der Kirchenväter und Mystiker und nach der liturgischen Festfeier der Kirche sehr anschaulich, ohne Verniedlichung und ohne Verkürzung. Aus dem Erzählen der Schwester entstehen die Bilder der Kinder in großer Leuchtkraft und Ursprünglichkeit. Hier zeigt sich, daß in jedem Kind die Ursprache der Bilder mit all ihren Unsagbarkeiten neu entsteht.

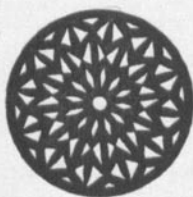
Erwachsene und Kinder wirken beim Bild zusammen. Das Kind erhält vom Erwachsenen die Gabe des glaubhaften Wortes und beschenkt dann den Erwachsenen durch die Gabe des ursprünglich gläubigen Bildes. Erwachsene werden von diesen Bildern so stark angerührt sein, daß sie sich ihrer eigenen verschütteten und vielfach vergessenen Lebensgründe wieder bewußt werden.

Wilhelm Nyssen schildert die Entstehungsgeschichte und erläutert die Bilder. Rudolf Kaufhold begründet das Recht des Kindes auf die Entfaltung seiner schöpferischen Kräfte und sagt den Erwachsenen in Merksätzen, wie sie kreative Fähigkeiten im Kind wecken und fördern können.

**SPEE-VERLAG TRIER**

# BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 • TELEFON 42938



MESSWEINKELLEREI

**Lentzen-Deis KG**

5550 Bernkastel-Kues/Mosel

Telefon (0 65 31) 4 75

Postfach 38

In- und ausländische Maßweine  
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte  
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Neuerscheinung

József Kardinal Mindszenty:

## Erinnerungen

438 Seiten und 44 Seiten Bilddokumente mit über 150 zum Teil bisher unveröffentlichten Fotos. 20 Seiten Chronologie. Leinen 38,— DM.

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

Neuerscheinung

FRANZ W. NIEHL

## Moderne Literatur und Texte der Bibel

75 Seiten, 8°, kartoniert 3,80 DM

Eine Sammlung von Texten der Bibel und weitgehend motivgleichen Parallelen in der modernen Literatur. Die Texte sind nicht nach der Abfolge der biblischen Schriften angeordnet, sondern locker nach Motiv- und Themenkreisen aneinandergereiht. Geeignet als Stoffsammlung für Religionsunterricht, Gruppenarbeit und für die Predigt.

**SPEE-VERLAG TRIER**

